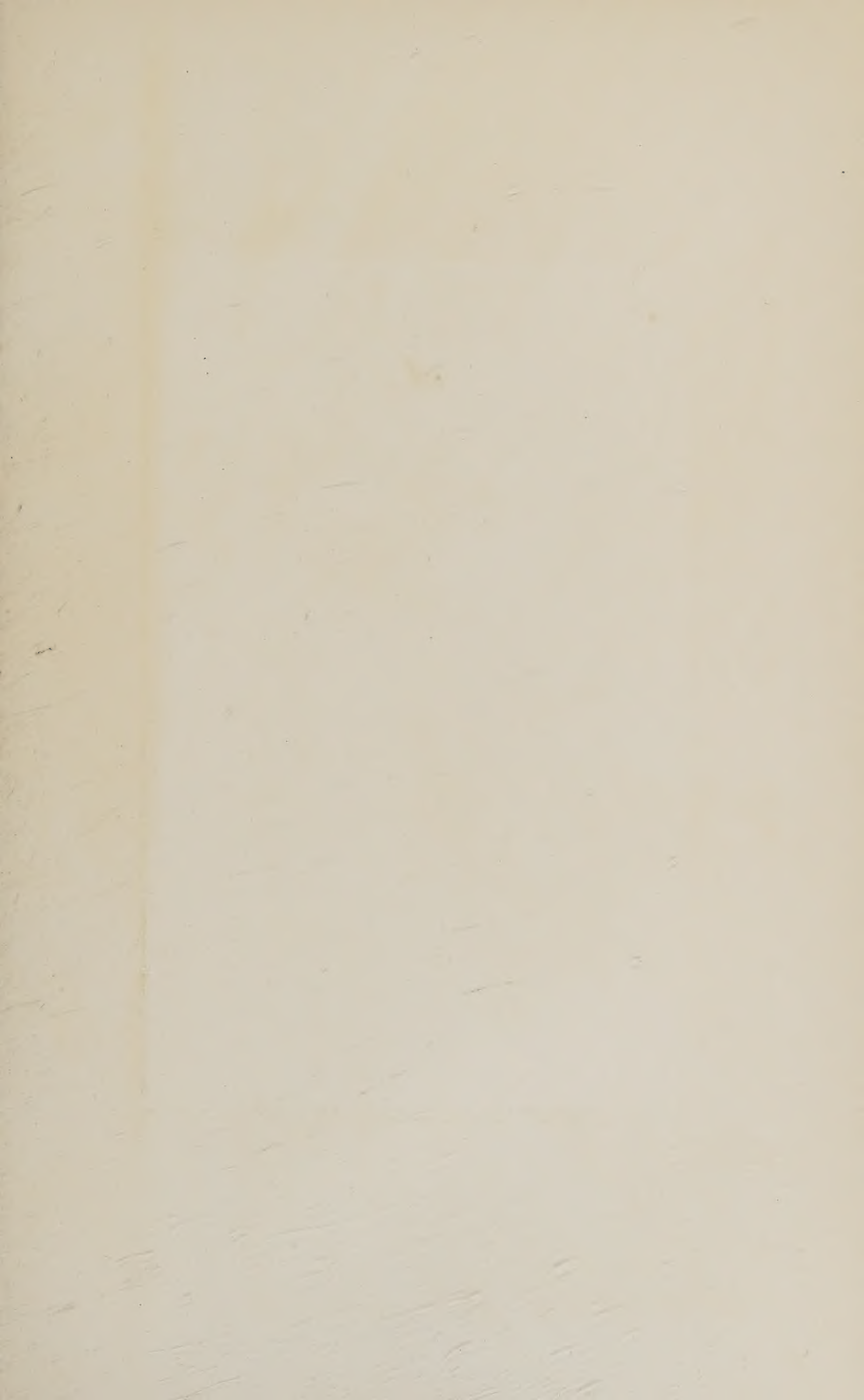
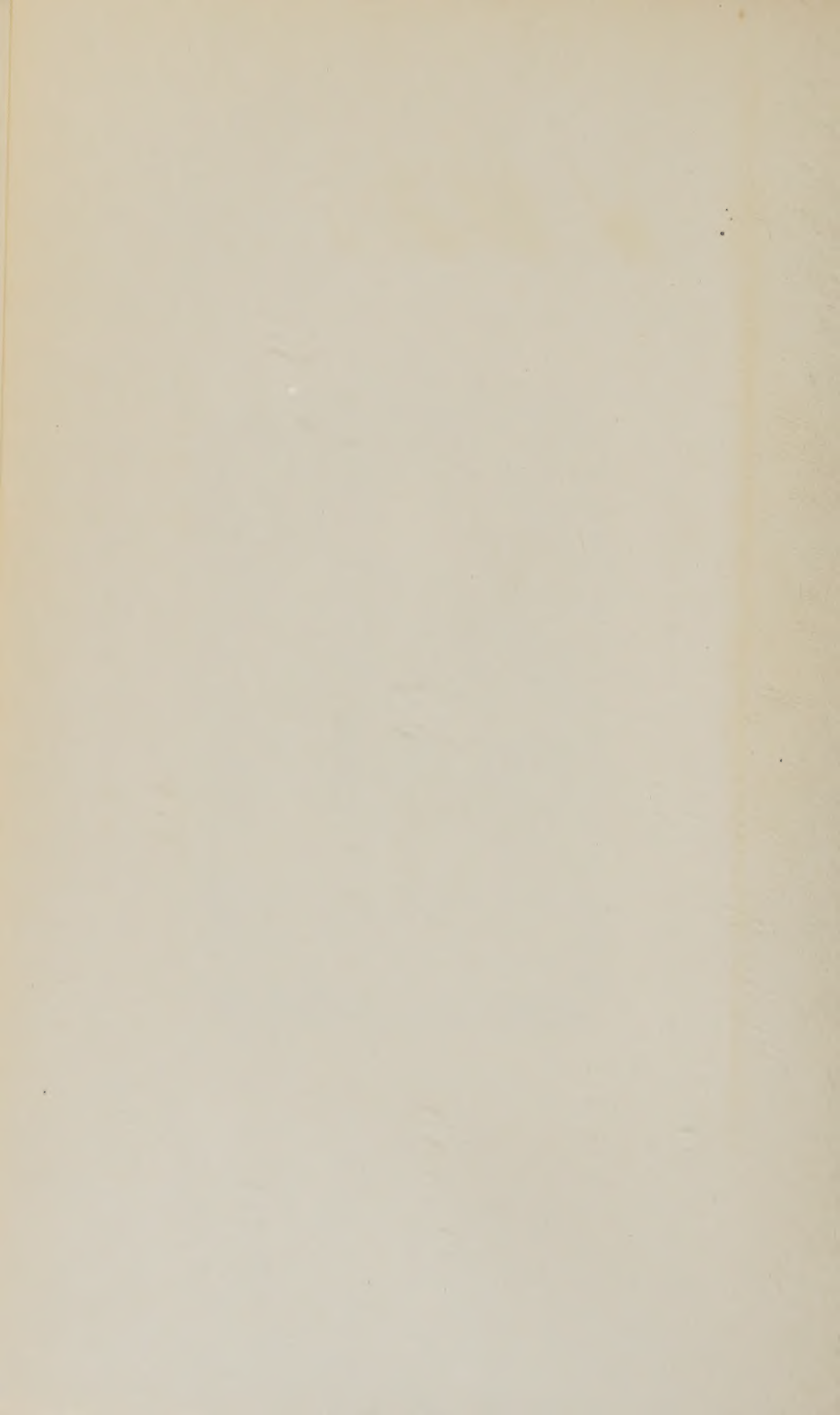



SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion







Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

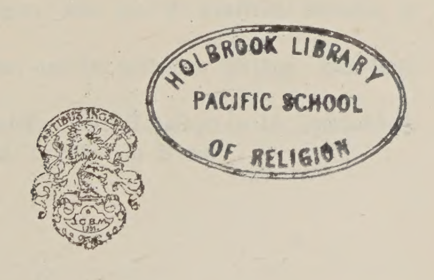
D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Gießen, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,
Professor der Theologie in Tübingen.

Fünfter Jahrgang.



Freiburg i. B. und Leipzig, 1895.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

Die ethische Versöhnungslehre im kirchlichen Unterricht.

Von

K. Ziegler,
Stadtpfarrer in Aalen.

Mit dem Ausdruck „ethische Versöhnungslehre" lassen sich die verschiedenen Versuche zusammenfassen, die seit Schleiermacher stets aufs neue gemacht worden sind, die evangelische Kirchenlehre von der Versöhnung durch Christus aus dem Bann des juristisch gedachten Genugthuungs- und Sühnebegriffs zu befreien und nach Maßgabe der in unserem Jahrhundert gewonnenen, tieferen Einsicht in den durch und durch ethischen Charakter des Christentums umzubilden.

An diesen Umbildungsversuchen ist die gesamte neuere Theologie in allen ihren Richtungen und Strömungen irgendwie beteiligt, und im Zusammenhang damit sucht auch der kirchliche Unterricht sich der neuen Lehrauffassung zu bemächtigen. Nur wenige wird es im wissenschaftlichen oder praktischen Amt unserer Kirche geben, welche die altorthodoxe Lehre noch unverändert und vollkommen korrekt vortrügen, und nicht bewußt oder unbewußt Gebrauch machen würden von der ethischen Vertiefung und Bereicherung der theologischen Begriffswelt, die wir der philosophischen und theologischen, insbesondere auch der biblisch theologischen Arbeit der Neuzeit verdanken. Leider sind wir aber von einer allgemeinen Klärung und umfassenden Verständigung über die hier vorgehende dogmatische Wandlung noch weit entfernt, und was

der kirchliche Unterricht als Versöhnungslehre darbietet, ist vielfach eine willkürlich zurechtgemachte Auswahl aus verschiedenen zum Teil einander widersprechenden Anschauungen.

Nicht das geringste Hindernis der Klärung scheint mir die Leidenschaft zu sein, mit welcher von vielen der Kampf gegen Ritschls Versöhnungslehre geführt wird, eine Leidenschaft, über der man oft vergißt, daß man sich sehr ähnliche Theorien von andern Theologen ohne viel Widerspruch gefallen läßt, und daß man gewisse Lücken in Ritschls Darstellung der Sache ganz ruhig ausfüllen könnte, ohne in gereizter Konsequenzmacherei aus seiner Ablehnung mancher in der kirchlichen Praxis besonders beliebten Begriffe und Wendungen auf kirchliche Unbrauchbarkeit des ganzen Systems, wohl gar auf Amtsunfähigkeit seiner Vertreter zu schließen und von prinzipiellem Rationalismus, Moralismus, überhaupt gänzlicher Ausleerung des positiven Inhalts biblischer Offenbarung zu reden.

Doch ist es nicht meine Absicht, hier eine Lanze speziell für Ritschl oder für irgend einen einzelnen Theologen zu brechen. Ich möchte vielmehr versuchen, dem modernen Streben nach ethischer Durchdringung auch der Versöhnungslehre ganz allgemein das Wort zu reden und die Unfruchtbarkeit des Festhaltens an dem orthodoxen Schema zu beleuchten, indem ich den theoretischen Aufbau der Lehre an dem praktischen Zweck alles kirchlichen Unterrichts messe, die in der orthodoxen Lehre wirksamen, religiösen Motive würdige, aber zugleich zeige, daß wir in der neueren Theologie bereits die Mittel haben, jenen Motiven ebenso, ja besser als die alten, kirchlichen Dogmatiker gerecht zu werden. Auf exegetische und dogmengeschichtliche Einzelheiten einzugehen wird dabei nicht nötig sein. Auch auf eine nähere Auseinandersetzung mit den verschiedenen, jetzt im Streit liegenden, dogmatischen Systemen möchte ich mich nicht einlassen, da mir wenig darin liegt, welcher „Schule“ ich etwa zugerechnet werden mag. Darum sei nur in Bausch und Bogen gleich hier erwähnt, daß mir neben A. Ritschls Werk über Rechtfertigung und Versöhnung die einschlägigen Abschnitte bei Richard Rothe, C. J. Nitzsch und W. F. Geß, sodann E. Kühls Schrift über die Heilsbedeu-

tung des Todes Christi und Martin Kählers Vortrag über die Versöhnung durch Christum lehrreich geworden sind[1]).

Ich knüpfe an an die Versöhnungslehre der alten lutherischen Dogmatiker, deren Einfluß in dem mir bekannten Kreise in den kirchlichen Lehrbüchern und in der Lehrpraxis allenthalben zu spüren ist. Eine kurze Darstellung ihrer Grundzüge und ihrer religiösen Motive sei vorangestellt. (Nach Schmid, luth. Dogmatik.)

Ihr eigentlicher Nerv ist die Voraussetzung, daß angesichts der Thatsache der menschlichen Sünde in Gott ein Widerspruch bestehe zwischen den göttlichen Eigenschaften der Liebe und Barmherzigkeit einerseits, und der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit andererseits. Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes möchte die Sünde vergeben und die Strafe erlassen; die göttliche Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit dagegen kann nicht abgehen von dem (Gen 2 17) einmal ausgesprochenen Strafurteil über die menschliche Sünde: „du sollst des Todes sterben". So darf die Liebe Gottes nicht in Wirksamkeit und in die Erscheinung treten, ohne daß die göttliche Gerechtigkeit befriedigt wäre durch eine Genugthuung, wie Christus sie in seinem Opfertod, im stellvertretenden Erleiden der Sündenstrafe für die ganze Menschheit geleistet hat. Genugthuung, satisfactio wird dies Opfer seines Lebens genannt, weil Christus dadurch „laesae justitiae divinae satisfecit". Dabei wird zugestanden, daß das Wort satisfactio „non est vox biblica, sed ecclesiastica". Doch gebe es biblische synonyma dafür: ἱλασμός, ἱλαστήριον, καταλλαγή, ἀπολύτρωσις, solutio τοῦ λύτρου. Ἀπολύτρωσις, redemtio, setze voraus eine „solutio pretii, quod satis est, pro captivo". Die καταλλαγή, die reconciliatio könne also nicht geschehen ohne ein λύτρον an die göttliche Gerechtigkeit. Die Liebe Gottes — darin gipfelt die ganze Ausführung — ist nicht absoluta, sondern ordinata, und als ordinata dilectio setzt sie voraus den

---

[1]) Als ich den I. Teil dieses Aufsatzes schon beinahe vollendet hatte, kam mir noch Th. Härings neueste Schrift „Zur Versöhnungslehre" zu. Dieselbe ist mir ein neuer Beweis dafür geworden, daß sich in Bezug auf die zentralen Lehren eine weitgehende Uebereinstimmung zwischen nicht wenigen Vertretern der neueren Theologie anbahnt.

Zorn Gottes, der erst besänftigt sein will, ehe die Liebe ihr Werk thun kann. Desgleichen gilt von der misericordia Dei als Ausfluß der Liebe: „non est absoluta, sed in Christo unice fundata“; nämlich erst das Opfer Christi, als Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit, macht die Barmherzigkeit frei zur Bethätigung. In Gott also, in dem Wesen Gottes als des Gerechten und nicht bloß Barmherzigen ist die Notwendigkeit einer Genugthuung begründet. Das „objectum cui der satisfactio ist „solus Deus unitrinus“. Gott selbst ist derjenige, der die Menschheit bis zur Leistung des vollgiltigen Lösegelds gefangen hält durch sein „morte morieris“.

Es ist klar, welches wohlberechtigte, religiöse Interesse schon in diesen Voraussetzungen der orthodox lutherischen Versöhnungslehre herrscht. Es soll gezeigt werden, daß die Liebe und Gnade Gottes gegenüber der sündigen Welt nichts natürliches, selbstverständliches, sondern ein Wunder ist. Es soll der Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit betont und der Irrtum abgewehrt werden, als ob Gott in seiner Liebe ein schwacher, nachsichtiger Vater wäre. Und bei alledem ist schon der Blick auf den objektiv geschichtlichen Grund des christlichen Glaubens in der Person und dem Werk Christi gerichtet. Weil das Christentum nicht nur im allgemeinen als die wahre Religion, sondern zugleich speziell als die wahre, positiv geschichtliche Religion geschildert werden soll, darum wird versucht, die Notwendigkeit des geschichtlichen Erlösungs- und Versöhnungswerks als im Wesen Gottes begründet nachzuweisen.

Unsere Frage ist aber, ob dieser Zweck nicht auf andere Weise besser als durch die orthodoxe Lehre vom Widerstreit der göttlichen Eigenschaften erreicht werden kann.

Der Eindruck der Unentbehrlichkeit der Versöhnung durch Christus wird nun noch verstärkt durch den Nachweis, daß es für uns ganz unmöglich gewesen wäre, die von der göttlichen Gerechtigkeit geforderte Genugthuung jemals zu leisten, oder das Lösegeld zu zahlen. Die menschliche Sünde, wird gesagt, sei eine violatio infiniti Dei, ein Deicidium. Dem infinitum bonum aber, das durch die Sünde der Menschheit verletzt sei, entspreche ein infinitum pretium, der zur Genugthuung gefordert werden müsse. Nur der

Gottmensch konnte diese Genugthuung leisten. Denn eine Leistung von unendlichem Wert konnte nur dadurch zustande kommen, daß die göttliche Natur in Christo mit der menschlichen zusammenwirkte und seinem menschlichen Werk unendlichen Wert verlieh. Indem also Gott den Gottmenschen sandte und ihn die Genugthuung leisten ließ, hat er selbst nach seiner barmherzigen Weisheit die Versöhnung möglich gemacht.

Hier waltet deutlich das doppelte, religiöse Interesse, einerseits die Schwere der menschlichen Schuld und die Geschiedenheit der Sünder von Gott, andererseits die Einheit des Erlösers mit Gott, die wunderbare Einzigkeit seiner gottmenschlichen Leistung und das Wunder des in ihm gegebenen göttlichen Geschenks zu betonen, wobei sichs freilich wiederum fragt, ob dieses Interesse nicht in anderer Weise besser gewahrt werden könnte.

Endlich folgt der Beweis, daß Christus als Gottmensch wirklich die Genugthuung geleistet habe, die Gott fordern mußte, und die wir doch nicht leisten konnten. Nach älterer Anschauung ist dies lediglich durch stellvertretendes Strafleiden geschehen. „Derivavit in se iram“, heißt es in Melanchthons loci. Bald aber wird hervorgehoben, daß genugthuend die ganze oboedientia Christi sei. So sagt Gerhard, die Betonung des Todes und Blutes Christi in der Schrift sei nicht exclusive zu nehmen. Der Tod Christi sei „velut ultima linea ac complementum, finis et perfectio totius oboedientiae“. Bestimmt wird aber der genugthuende Wert der oboedientia activa erst dadurch hervorgehoben, daß gesagt wird, Christus für sich sei dem Gesetz nicht unterworfen gewesen. „Nostra causa sponte se legi subjecit“ (Konkordienformel). So wird von der oboedientia activa dasselbe gelten sollen, was von der passiva ausdrücklich behauptet wird, nämlich deren wirkliche Gleichwertigkeit mit dem, was wir eigentlich hätten leisten sollen. Die satisfactio durch das Leiden Christi ist eine vicaria. Es findet eine surrogatio, eine translatio culpae statt, nicht physice zwar, aber moraliter. Daher ist keine acceptatio von Seiten Gottes nötig. Die Genugthuung gilt „secundum se et ex intrinseco suo infinito

valore". Dies wird zu begründen gesucht durch die Behauptung, Christus habe in seinem Leiden den sensus dolorum infernalium gehabt, er habe die Höllenstrafen der Menschheit, wenn nicht extensive, so doch intensive gefühlt, cruciatuum extremitatem, non aeternitatem.

Durch die ganze satisfactio aber hat Christus sein Verdienst erworben, nämlich für uns. „Nobis promeruit salutem". Für sich brauchte er ja nichts zu verdienen. Und dieses sein Verdienst macht er als der erhöhte Hohepriester ewig geltend bei Gott in der intercessio, in welcher sich auf Grund der satisfactio sein munus sacerdotale vollendet.

Hier ist die Verdeutlichung des „Für uns" das religiöse Hauptinteresse. Darum wird so stark hervorgehoben, daß Christus für sich weder das Gesetz zu erfüllen, noch die Strafe zu leiden gehabt hätte, und daß die Leistung, die er freiwillig zu unseren Gunsten auf sich genommen, wirklich dem entsprochen habe, was wir zu leisten gehabt hätten. Die Begründung des „Für uns" ist also freilich nur juristisch und zwar nach äußerlich mechanischem Rechtsmaßstab gedacht. Der Heilswert der Leistung Christi beruht lediglich darauf, daß sie stellvertretend ist. Ihre ethische Wirkung auf uns kommt für den Heilswert gar nicht in Betracht. Denn ihre Wirkung auf Gott ist ganz abgesehen von ihrer ethischen Wirkung auf uns rechtsgesetzlich gesichert nach dem Recht der vollwertig abgelösten, sachlichen Leistung und tritt ex opere operato ein. Darum wird der Gedanke, daß Gott sich das Opfer Christi bloß gefallen lasse, so angelegentlich abgelehnt.

Daß dieser Aufbau der Versöhnungslehre mit den biblischen Anschauungen von Gottes Liebe und Gerechtigkeit, von Sünde und Schuld, von Vergebung, Sühne und Versöhnung keineswegs übereinstimmt, ist schon oft genug von Theologen ganz verschiedener Richtung gezeigt worden. Hier aber soll vor allem die Frage behandelt werden, ob es möglich ist, streng auf dem Boden dieser Lehre im kirchlichen Unterricht den Herzen wirklich das nahe zu bringen, was in der Versöhnungslehre religiös die Hauptsache ist, und was, wie bereits hervorgehoben, im Grund auch die orthodoxen Väter wollten. Und auf diese Frage müssen wir antworten:

Es gelingt nur das Negative, zu zeigen, daß die Liebe Gottes keine absolute ist, und daß auch seine Gerechtigkeit sich nicht schrankenlos auswirken kann, sondern beide Eigenschaften Gottes sich gegenseitig bedingen und beschränken; aber es kann nicht gelingen, positiv klar zu machen, daß das, was Gott nach der orthodoxen Versöhnungslehre thut, wirklich Liebe und Gerechtigkeit ist. Die formalistische Behandlung der beiden Begriffe wird in kindlichen Gemütern nicht verfangen. Sie werden weder von der Liebe, noch von der Gerechtigkeit Gottes einen vollen Eindruck bekommen. Denn die beiden Vorstellungsreihen, die man nach orthodoxem Schema entwickeln muß, heben ihre praktische Wirkung gegenseitig auf. Und das ist gerade pädagogisch betrachtet überaus bedenklich. Darum gelingt es eigentlich niemand, die orthodoxe Versöhnungslehre im kirchlichen Unterricht ohne wesentliche Umdeutungen zu verwerten. Es soll dies gezeigt werden

I. An den Voraussetzungen der Versöhnungslehre.

Wir fassen zunächst das Lehrstück von der Sünde und Sündenstrafe ins Auge, das ja im Anschluß an die Lehre von Gott (von den göttlichen Eigenschaften und von der ursprünglichen Schöpferordnung Gottes) die Erlösungs- und Versöhnungslehre vorzubereiten hat.

Nehmen wir an, wir hätten im katechetischen Unterricht nach Anleitung eines kirchlichen Lehrbuchs zuerst den hilflosen Zustand der sündigen Menschheit und die Strafgerechtigkeit (Zorn) Gottes zu behandeln, die unverbrüchliche Rechtsordnung des heiligen Gottes zu schildern, nach der jede Uebertretung seines Gesetzes nichts anderes als den Tod, ja die höllische Verdammnis nach sich ziehen muß, der also eigentlich die ganze Menschheit nach strengem Recht verfallen wäre [1]) — welche Ergänzungen, Abschwächungen

---

[1]) Vgl. z. B. im württembergischen Konfirmationsbüchlein die Fragen 18. Haben wir dieses Ebenbild Gottes noch an uns? — Ach nein, wir haben es verloren durch den ersten Sündenfall. I Mos 3. — 19. Worein sind wir durch den Sündenfall unsrer ersten Eltern geraten? — In die Sünde, und durch die Sünde in den Zorn Gottes und unter die Gewalt des Teu-

und Einschränkungen muß da der einsichtige Lehrer sofort anbringen, um nicht Meinungen in den Kindern zu erwecken, die nichts weniger als christlich wären!

Und diese Zurechtlegungen werden auch, wenn ich nicht irre, von den meisten versucht.

Schwerlich wird es viele geben, die bei der Lehre von der der Sünde sich genau nach dem II. Artikel der Augustana mit der abstrakten Behauptung begnügen, daß die Sünde allen Menschen von Natur anhafte, und daß diese ererbte Sünde „vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum“. Vielmehr meine ich zur Ehre unseres Pfarrstandes annehmen zu dürfen, daß fast allgemein das Lehrstück von der Sünde und Sündenstrafe individualisierend und lebendig veranschaulichend behandelt wird (wozu auch das oben angeführte württ. Konfirmationsbüchlein in Frage 17—28 schätzenswerte Anleitung giebt).

Wir benützen die Geschichte vom ersten Sündenfall und seinen Folgen (Frage 18 und 19) nicht, um ganz in abstracto das in der Menschheit herrschende Todesverhängnis und die menschliche Sündhaftigkeit samt der dadurch verdienten, ewigen Verdammnis auf das erste Elternpaar zurückzuführen, sondern wir zeigen, daß Mißtrauen gegen Gott, Zweifel an seiner Güte und Wahrhaftigkeit, also mangelnde Ehrfurcht, mangelndes Vertrauen und sinnlich selbstisches Begehren, auch in uns Anfang und Wurzel der Sünde ist, ferner daß zur Strafe Scham, böses Gewissen, Schuldgefühl, der bösen That auf dem Fuße folgt und daß der Schuldige sich nicht wundern darf, wenn auch äußere Zeichen seiner inneren Entfremdung von Gott sich einstellen. Wir machen darauf aufmerksam, daß nach der biblischen Erzählung weder der Tod als Strafe

———

fels, des Todes und der Hölle, Röm 5 12. — 28. Was verdienen wir mit solchen Sünden? — Nichts anderes, denn Gottes Zorn und Ungnade, auch allerlei zeitliche Strafen und dazu die ewige, höllische Verdammnis, Röm 6 23. Der Tod ist der Sünden Sold. — Endlich den Uebergang zur Erlösungslehre in Frage 29. Wer hat uns aus solchem kläglichen Zustand herausgeholfen? — Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung. I Tim 2 5 6.

sofort nach dem ersten Sündenfall eingetreten ist, noch die Sünde gleich mit dem ersten Sündenfall schon ihren höchsten Grad erreicht haben kann. Wir führen unter Berufung auf unsere heutige Erfahrung aus, wie eine Sünde aus der andern gekommen sein wird, wie es die Kinder ärger machten als die Väter, wie die Frommen in die Minderzahl kamen und die überhandnehmende Bosheit auf Erden das göttliche Strafgericht herausforderte, wie also das Böse stärker wurde als das Gute, zu dem der Mensch angelegt war, und die Menschheit ihre göttliche Bestimmung (Gottes Ebenbild), der die ursprüngliche Anlage des Menschen entspricht, ganz zu verfehlen drohte. Diese thatsächliche Entwicklung schildern wir mit Ernst, ohne sie spekulativ zu erklären, und stellen sie gegenüber dem Ideal[1]), das die Menschen nach Gottes uranfänglicher und noch immer giltiger Schöpferordnung erreichen sollen (vollkommene Gerechtigkeit in allmählich gereifter religiös sittlicher Erkenntnis und geprüftem Willen — ewiges, seliges Leben in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott). Endlich legen wir dar, wie sich am heutigen Geschlecht die Folgen dieser sündigen Entwicklung der Menschheit offenbaren, wie nicht nur natürliche Sinnlichkeit und natürliche Selbstliebe überhaupt, sondern abnorm vorherrschende Sinnlichkeit und krankhafte (wohl zu unterscheiden von bewußt bösartiger) Selbstsucht schon an kleinen Kindern und ebenso in dem thatsächlichen Verlauf der wohlgemeintesten Unternehmungen und der idealsten Geistesbewegungen der Menschheit (Reformation) hervortreten und auf eine Vererbung der durch die Sünde allmählich eingetretenen Verderbnis menschlicher Natur schließen lassen. Dabei betonen wir, daß Sinnlichkeit und Selstsucht zwar nicht bei allen gleich

[1]) Den klaren Begriff des Ideals und der göttlichen Bestimmung setzen heute die meisten an die Stelle der unklaren und phantastischen Vorstellungen von einem Urstand vollkommener Gerechtigkeit und Seligkeit. Das Ideal wäre erreichbar gewesen, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Aber erreicht war es keineswegs von Anfang an. Die biblische Erzählung zeichnet auch deutlich genug die ersten Menschen als Kinder im Wollen und Verstehen. Ueberdies reichen die herrlichen Gleichnisse vom Baume der Erkenntnis und Baume des Lebens schon dem Schülerverständnis in unübertrefflicher Weise den Begriff der gottgewollten organischen Entwicklung dar.

stark sind, aber doch offenbar stark genug um Ausnahmen von der allgemeinen Sündhaftigkeit schlechterdings nicht aufkommen zu lassen. Wir heben warnend hervor, daß sie zur unwiderstehlichen, knechtenden Macht im Menschen werden können, wenn sie nicht beständig bewacht und bekämpft werden, ja daß sie auch frommen Christen lebenslang beständig zu schaffen machen, daß also jedenfalls auch wir in dringender Gefahr sind, der Sündenmacht zu unterliegen und in der Sünde unterzugehen (unter „die Gewalt des Teufels, des Todes und der Hölle" zu kommen).

Allein diese ganze Ausführung, wiewohl sie von den meisten so oder ähnlich gegeben wird, und obgleich man ihr kaum den Vorwurf wird machen können, daß sie den Ernst der Sünde verkenne, ist nach orthodoxem System (und nach dem Wortlaut des württ. Konfirmationsbüchleins) durchaus nicht korrekt. Nach ihm dürfen wir die Kinder nicht bloß ernstlich warnen vor einer ihnen wie der ganzen Menschheit drohenden, schrecklichen Möglichkeit, sondern wir müßten, streng genommen, den Kindern deutlich machen, daß sie wirklich samt und sonders schon von Geburt an zur Hölle verdammt gewesen sind, und daß, abgesehen von Christo (ohne Taufe und Glauben), alle Menschen als solche unter der Gewalt des Teufels stehen. Denn nur diese Gestaltung der Lehre von der Sünde giebt den richtigen Unterbau für die orthodoxe Erlösungs- und Versöhnungslehre. Nur wenn die ganze Sündenschuld und Sündenstrafe der Menschheit sozusagen als kompakte, gleichartige Masse auf jedem Einzelnen liegt, kann sie als etwas rein sachlich Gegebenes durch eine für alle zugleich stellvertretende, sachliche Leistung Christi abgelöst werden. Nur dann kann behauptet werden, daß der Zorn Gottes aktuell gegen alle Menschen ohne Unterschied wirksam gewesen sei, bis er durch das Versöhnungswerk Christi gestillt worden und erst infolge davon die Liebe Gottes in Thätigkeit getreten sei.

Allein, wer will das Kindern beibringen? Wer kann es auch nur für sich selbst religiös verstehen?

Machen wir uns doch klar, daß unsere Denkweise allgemein eine völlig andere geworden ist! Die lutherische Scholastik hat

sich abgemüht, mit Hilfe ihrer formalen Logik die geniale Intuition des Apostels Paulus in Röm 5 12—19 zu zergliedern und herauszuklügeln, inwiefern[1]) die Sünde Adams den Nachkommen zugerechnet werden könne. Jetzt wissen wir, daß die Römerstelle, zusammengehalten mit I Kor 15 45—49, den Keim einer großartigen, christlichen Geschichtsphilosophie darbietet, für deren gedankenmäßige Entwickelung eigentlich erst in unserem Jahrhundert das nötige Material erarbeitet worden ist. Statt also uns den Kopf darüber zu zerbrechen, wie die erste Schuld allen Nachkommen zugerechnet werden könne, suchen wir den Begriff des geschichtlichen Zusammenhangs der Menschheit nach allen seinen Seiten zu erfassen und glauben dadurch dem wesentlichen Gehalt der paulinischen Idee gerecht zu werden. Haben wir aber einmal den Begriff der Menschheitsgeschichte im modernen Sinn — und auch die Altgläubigen von heutzutage haben und verwenden ihn — so ist es aus mit den scholastischen Abtraktionen und wir können nicht mehr anders, als auch in der Lehre von der Sünde und Sündenstrafe Rücksicht nehmen auf die lebendige, geschichtliche Wirklichkeit. Für den kirchlichen Unterricht werden wir dabei nichts verlieren, wohl aber vieles gewinnen. Denn an der Hand der biblischen Geschichte und der im Volksschulunterricht verwendbaren Abschnitte der deutschen Geschichte läßt sich schon Kindern im Konfirmandenalter recht wohl anschaulich machen, welches die Haupttypen des fürs Gottesreich bedeutsamen Geschehens im Einzelleben und im Völkerleben sind und wie sichs im ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte überall um denselben Kampf zwischen Licht und Finsternis handelt.

---

[1]) Die an sich brauchbaren Gedanken, daß Adam einerseits das principium naturale oder seminale der Menschheit, andererseits das principium morale et repraesentativum, der interpres voluntatum omnium sei, werden nicht weiter verwertet. Es läuft doch schließlich alles auf den abstrakten Gedanken hinaus, daß alle Nachkommen in den ersten Eltern realiter enthalten gewesen seien und insofern an der ersten culpa actualis partizipieren. Denn um die Zurechnung des ersten Sündenfalls handelt es sich in der Theorie der alten lutherischen Dogmatiker; die imputatio bezieht sich auf die transgressio circa arborem vetitam (Quenstedt).

Wir müssen also die Sünde des Einzelnen und der Menschheit anschauen lehren als ein Stück Lebensgeschichte und Weltgeschichte. Und ebenso haben wir auch die Sündenstrafe in ihrer mannigfaltig abgestuften Entwicklung aufzufassen. Nur so ergiebt sich im Unterricht ungezwungen die Anwendung auf uns Heutige und auf das persönliche Leben der Schüler.

Dem Ernst in der Beurteilung der Sünde thut diese Betrachtungsweise so wenig Eintrag, daß sie ihn sogar erhöht und zwar speziell für das Verständnis der Kinder erhöht. Denn der in der orthodoxen Lehre schroff hingestellte Satz, daß alle Menschen als geborene Sünder dem Zorn Gottes und der ewigen Verdammnis verfallen seien, kann zwar die Kinder erschrecken, wenn sie ihn zum ersten Mal hören. Weil er aber in ihren konkreten Erlebnissen und Anschauungen keine Anknüpfung findet, so kann er nur in eintöniger Wiederholung eingeprägt werden und stumpft dann notwendig das Gefühl ab, wie jede unwahre Uebertreibung bald abstumpfend wirkt. Und je unverständlicher den Kindern die schreckende Vorstellung ist, desto leichter gewöhnen sie sich daran, sich den Schrecken gleich von vornherein durch den Gedanken an das Versöhnungswerk Christi zu ersparen. Fast unabwendbar setzt sich also bei ihnen die tröstliche Meinung fest, daß Gottes Zorn und Ungnade eigentlich nur im Buch stehen oder doch der grauen Vergangenheit angehören, da ja Christus Schuld und Strafe der ganzen Menschheit längst abgebüßt habe. Und so hören sie mit vergnügten Mienen erzählen von Gottes Zorn, ohne sich ernstlich vor demselben zu fürchten. Natürlich merkt das der Katechet und nimmt sich vor, den faülen Frieden bei nächster Gelegenheit wieder zu stören und sofort nach dem Lehrstück von der Sünde und Sündenstrafe die Erlösungslehre so zu gestalten, daß Gleichgiltigkeit oder Trotz gegenüber der unverdienten Gnade Gottes als strafwürdigster Undank und gerechte Ursache der Verdammnis erscheint. Allein, wäre es nicht besser gewesen, er hätte die falsche Sicherheit gar nicht erzeugt? Und wie will er sie wirksam zerstören, wie will er bewirken, daß die Hörer sich zu speziellem Dank für die Erlösung verpflichtet fühlen, wenn die Erlösung keine ihnen verständliche Beziehung zu ihren individuellen Sünden hat? Denn nichts

anderes ist die natürliche Folge einer abstrakt unpersönlichen Lehre von der Sünde und Sündenstrafe, als daß ganz dem entsprechend auch die Erlösung und Versöhnung abstrakt unpersönlich aufgefaßt wird.

Doch es möchte vielleicht jemand sagen: Das heiße gegen Windmühlen streiten; keinem wenn auch noch so orthodoxen Katecheten falle es ein, abstrakt unpersönlich zu lehren, weder in dem Lehrstück von der Sünde, noch in dem von der Erlösung.

Das eben ists, was ich auch sage. Niemand vergißt ganz den praktischen Zweck des Unterrichts. Aber die Frage ist, ob das dogmatische System, das dem Unterricht zu Grunde gelegt wird, denselben fördert, oder erschwert; denn ganz verhindern kann ja Gott sei Dank selbst das abstruseste Dogma nicht, daß durch dasselbe nebenbei auch Religion, wirklicher Glaube fortgepflanzt wird. Und daß nun das orthodoxe Schema der Versöhnungslehre die praktisch richtige Behandlung des katechetischen Unterrichts von vornherein, gleich bei der Lehre von den Eigenschaften Gottes und von der Sünde, erschwert, dürfte wohl jeder schon empfunden haben, der sich über sein Verhältnis zum Dogma überhaupt Rechenschaft zu geben sucht.

Es mag dies an einem unserer besten kirchlichen Lehrmittel, dem schon oben angeführten württembergischen Konfirmationsbüchlein, noch näher gezeigt werden. Dasselbe enthält die gewiß nicht aus dem recht verstandenen Zusammenhang biblischer Lehre, sondern aus der orthodoxen Dogmatik geborenen Worte, wir hätten „das Ebenbild Gottes verloren durch den ersten Sündenfall" und wir seien „durch den Sündenfall unserer ersten Eltern hineingeraten in die Sünde und durch die Sünde in den Zorn Gottes und unter die Gewalt des Teufels, des Todes und der Hölle". Ich glaube sagen zu können, daß fast niemand mehr diese Worte so auslegt, wie sie ursprünglich gemeint sind, daß also fast jeder hier in die Lage kommt, umdeuten und zurechtlegen zu müssen.

Ist das Ebenbild Gottes nicht als ein fertiger, religiös-sittlicher Vollkommenheitszustand, sondern als die vernünftig-geistige

Art oder *Anlage* des Menschen und als seine göttliche *Bestimmung*, als der göttliche Gedanke oder Ratschluß über das *Ziel* seiner religiös-sittlichen Entwicklung zu fassen, so kann einfach nicht mehr gesagt werden, das Ebenbild Gottes sei „verloren“. Denn die göttliche Bestimmung des Menschen ist nicht aufgehoben, das Ziel nicht verrückt, die Anlage nicht zerstört. Auch wenn man den Urstand als einen Zustand kindlicher Unschuld beschreibt, kann man nicht so ins allgemeine sagen, die *Unschuld* sei uns verloren gegangen; denn die Unschuld wird ja in jedem Kind wieder geboren und geht stets aufs neue verloren in ganz ähnlicher Weise, wie die biblische Erzählung vom ersten Sündenfall es darstellt. Es muß zwar natürlich ein bestimmter geschichtlicher oder vielmehr vorgeschichtlicher Moment vorausgesetzt werden, wo die Unschuld verloren ging, wo böses Gewissen entstand. Diese Wandlung muß eingetreten sein mit der ersten bewußt gottwidrigen Willensentscheidung des Menschen. Aber sie trat ein zunächst eben für die betreffenden Menschen, die zuerst in dieser Weise sündigten. Was *wir*, was alle Menschen durch diesen ersten Sündenfall verloren haben, ist noch die Frage. Jedenfalls nicht das Ebenbild Gottes im oben bezeichneten Sinn. *Verloren* ist uns nur die Möglichkeit, das von Gott gesteckte Ziel auf dem Wege *geradliniger, natürlich menschlicher Entwickelung* zu erreichen. Das etwa ists, was die meisten im Hinblick auf die berechtigten religiösen Motive der orthodoxen Lehre vom Urstand und von der Sünde festhalten.

Die Lehre von der Erlösung muß ja im Lehrstück von der Sünde so vorbereitet werden, daß *alle Menschen unbedingt als erlösungsbedürftig* erscheinen. Dies wird aber ohne Anwendung des orthodoxen Schemas erreicht, wenn nicht nur die *thatsächliche Allgemeinheit* und *wesentliche Gleichartigkeit* der Sünde in der ganzen Menschheit an Beispielen aus dem Leben des einzelnen und der Völker veranschaulicht, sondern auch gezeigt wird, welche *Störung*, welch tiefen *Riß* oder *Bruch* in dem gottgewollten Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und den Menschen die Sünde notwendig ihrer eigenen Natur nach und gemäß dem heiligen Wesen Gottes in sich schließt. Hier

ist auszuführen, daß Gott seinen Willen kundgethan hat im Gesetz[1]) (Gewissen und Offenbarung) und ihn behauptet in seiner Weltregierung. Der menschliche Wille wird daher, wenn er dem Gesetz Gottes widerstrebt, notwendig zu dem (bewußten oder unbewußten) Wunsch, es möchte kein göttliches Gesetz, keine Verantwortung und Rechenschaft, keine sittliche Weltordnung, kurz, keinen Gott geben. Er kommt also durch die Sünde auf den Weg der Feindschaft wider Gott. Gott aber, der ja den Menschen nicht zwingen will, kann dann nicht anders, als ihn der folgerichtigen Entwickelung seines gottentfremdeten Willens überlassen und sich von ihm zurückziehen, d. h. er muß ihm die Sünde als Schuld zurechnen und ihn als Sünder, als Urheber und Inhaber seiner Sünde behandeln. Wenn aber Gott den Menschen sich selbst und seiner Sünde überläßt, so wächst notwendig die Sünde, und es kommt eine Sünde aus der anderen, es kommt zu sündigen Gewohnheiten und zur Sündenknechtschaft. Denn da es von Gott auf eine Entwickelung des Menschen zur Vollkommenheit abgesehen ist, auf eine Entwickelung, für deren normalen Verlauf die Gemeinschaft mit Gott wesentlich ist, so kann die einzelne Sünde als teilweise oder völlige Entfremdung von Gott nicht etwa nur augenblickliche Bedeutung haben und isoliert betrachtet werden, sondern sie ist etwas, das, wenn es einmal geschehen ist, in der gesamten, ferneren Entwickelung störend und das gesunde Wachstum beeinträchtigend fortwirkt. Dies läßt sich an dem schon in Gen 3 und überdies in bekannten Herrnworten dargebotenen Baumgleichnis (ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen) schon Kindern beibringen. Und in Anknüpfung daran kann dann auch noch die große Wahrscheinlichkeit einer Rückwirkung der Sünde auf die menschliche Natur nnd einer Vererbung der einmal naturhaft gewordenen Verderbnis der menschlichen Natur („was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch“, Joh 3 6) hervorgehoben und dargelegt werden, wie nahe die Befürchtung liegt, es möchte mit dem

[1]) Vgl. die 20. Frage im württ. Konfirmationsbüchlein: „Was ist die Sünde? — Die Sünde ist das Unrecht oder die Uebertretung des Gesetzes. I Joh 3 4.“

Menschengeschlecht immer mehr abwärts gehen, und wie gar nicht selbstverständlich es ist, wenn es besser, oder wenigstens nicht schlimmer wird.

Mit alledem kommen wir jedoch nicht weiter als zu dem Satz, daß die Unversehrtheit oder Unverdorbenheit der ursprünglichen Anlage des Menschen, die ursprüngliche Harmonie der menschlichen Triebe und Kräfte und die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit des Göttlichen im Menschen durch die Sünde, prinzipiell schon durch den ersten Sündenfall, verloren gegangen ist. Und daß dieser Satz dasselbe besage, wie der orthodoxe Lehrsatz vom gänzlichen Verlust des göttlichen Ebenbilds, wird niemand behaupten wollen. Ebensowenig geht es an, vom modernen Begriff des göttlichen Ebenbilds aus zu sagen, der Mensch sei nach seiner ursprünglichen, noch unverdorbenen Beschaffenheit Gottes Ebenbild gewesen, jetzt aber sei er es nicht mehr. Denn die Möglichkeit der Sünde war von Anfang an in den Schöpfungsplan eingeschlossen. Unter dem Ebenbild Gottes ist also gerade die jedenfalls in Giltigkeit bleibende, unverlierbare göttliche Bestimmung des Menschen zu verstehen. Mithin bleibt dem Katecheten, wenn er die Unbrauchbarkeit der orthodoxen Lehre vom Urstand fühlt, nichts anderes übrig, als an dem Satz vom verlorenen Gottesebenbild irgendwie vorbeizusteuern und im Anschluß an die biblische Erzählung vom ersten Sündenfall, die ja auch im Konfirmationsbüchlein, Frage 18, zitiert wird, die abweichende Anschauung zu entwickeln. Ich wenigstens wußte nie einen anderen Rat, als sofort bei der Erwähnung des göttlichen Ebenbilds (Frage 17) auszuführen, wozu der Mensch von Gott bestimmt sei und dann bei dem folgenden Satz vom Verlust des Gottesebenbilds zu sagen, man dürfe denselben nicht falsch verstehen. Gott wolle auch jetzt noch, daß der Mensch das ihm bestimmte Ziel erreiche. Aber da nun die Sünde einmal da sei, könne dies nicht mehr auf dem natürlichen Wege des Wachstums und des allmählichen Fortschreitens durch die eigene anerschaffene Kraft des Menschen geschehen und ohne ein Wunder der göttlichen Gnade sei es überhaupt nicht mehr möglich. An populären Anschauungen und Bildern

für diese Gedanken fehlt es durchaus nicht. Wir brauchen nur auf die Vorstellung des verlorenen Gottesebenbilds zu verzichten und die des verlorenen Paradieses aus Gen 3 dafür einzusetzen. In der biblischen Vorstellung des Paradieses ist der ideale Entwickelungsgang der Menschheit gezeichnet, nach welchem die Menschen in beständigem, unmittelbarem Verkehr mit Gott ohne Sünde zu vollkommener, religiös-sittlicher Erkenntnis gelangen, die Erde füllen und sich unterthan machen und zu unvergänglichem Leben durchdringen sollten. Dieser ideale Entwickelungsgang ist nicht wirklich geworden. Dafür wurde der uns allen aus der thatsächlichen Wirklichkeit bekannte Weg eingeschlagen, der nur durch Sünde, Schuld, Strafe, Vergebung, Erlösung, Bekehrung, Wiedergeburt hindurch zum Ziele führen kann. Nicht das Ebenbild Gottes also ist verloren, sondern das Paradies, der paradiesische Zustand und die paradiesische Entwickelung, welcher der Zugang zum Baum des Lebens winkte.

Das ists, worauf hier die unvermeidliche Umdeutung der orthodoxen Lehre im kirchlichen Unterricht wohl bei den meisten hinausläuft.

Aber freilich es ist damit noch nicht geholfen. Der Konflikt mit dem orthodoxen System kehrt alsbald wieder in der 19. Frage, in der gesagt ist, wir seien durch den Sündenfall unserer ersten Eltern hineingeraten in die Sünde und durch die Sünde in den Zorn Gottes und unter die Gewalt des Teufels, des Todes und der Hölle. Hier ist uns zwar zunächst die Aussage willkommen, daß Sünde aus Sünde entsteht und daß dies seit dem ersten Sündenfall der natürliche Gang der Entwickelung gewesen ist. Ebenso, daß die Sündenstrafe in einem einzigen großen Zusammenhang mit der allgemeinen Sünde steht, daß der Gemeinschaft des Sündigens eine Gemeinschaft des Strafleidens entspricht, ist ein fruchtbarer Gedanke, der sich in diese Worte leicht hineinlegen läßt, wenn er auch nicht ursprünglich in denselben liegen sollte. Wer aber möchte sich den erzählenden Stil aneignen, in welchem hier behauptet wird, „wir“ alle „seien“ bereits dem äußersten Grad der Strafe, der Gewalt des Teufels und der höllischen Verdammnis verfallen, wir seien also

auch alle bereits des äußersten Grades der Sünde schuldig geworden, und dieses furchtbare Ereignis sei strenggenommen schon durch den Sündenfall unserer ersten Eltern eingetreten. Nur die Gewöhnung an den treuherzigen, zur erbaulichen Auslegung einladenden Ton des Konfirmandenbüchleins verbirgt uns die gewaltsame Kur, die wir gegenüber dem dogmatischen Sinn dieser 19. Frage anzuwenden pflegen. Die Kur besteht hauptsächlich darin, daß wir an die Stelle des erzählenden Stils den ermahnenden und warnenden setzen oder aus dem erzählenden in den mahnenden übergehen. Wir weisen hin auf die verhängnisvolle Entwicklung zu unbedingter Erlösungsbedürftigkeit, die thatsächlich eingetreten ist (in allmählicher, geschichtlicher Entwickelung — auch dies ist eine Abweichung vom eigentlichen Sinn der Worte der 19. Frage) und schildern die Gefahr der Sündenknechtschaft, ja der endgiltigen Verdammnis, die jedem von uns droht. Es ist aber doch ein gewaltiger Unterschied, ob man die Verdammnis als das schildert, was jedem droht und was bei bewußtem Verharren in irgend einer Sünde jeder verdient, oder ob man einen fertigen, abgeschlossenen Zustand gänzlicher Verlorenheit als seit dem ersten Sündenfall bereits vorhandenes, von allen ohne Unterschied längst verdientes Strafverhängnis bezeichnet.

„Was verdienen wir mit solchen Sünden? Nichts anderes, denn Gottes Zorn und Ungnade, auch allerlei zeitliche Strafen und dazu die ewige höllische Verdammnis, Röm 6 23. Der Tod ist der Sünde Sold." Diese Frage war dem Verfasser des württ. Konfirmationsbüchleins am Schluß des ganzen Abschnitts, der von der Sünde handelt, doch noch Bedürfnis, obwohl er schon im Anfang des Lehrstücks, gleich bei der Erwähnung des ersten Sündenfalls, betont hatte, daß durch die Sünde wir alle in den Zorn Gottes und unter die Gewalt des Teufels, des Todes und der Hölle geraten seien. Es soll aber damit nicht gesagt sein, es müsse erst noch gefragt werden, ob wir denn wirklich alle alles das verdienen. Vielmehr soll nur noch einmal hervorgehoben werden, daß es längst ausgemacht ist, was wir alle verdienen. Nach der in Frage 23—27 gegebenen, praktisch-erbaulichen Ausführung über die „wirklichen Sünden" im Unterschied von der „Erbsünde" soll

die Meinung abgewehrt werden, als ob nun auch in der Strafe und Strafwürdigkeit Unterschiede vorauszusetzen wären, ebenso wie ein Unterschied ist zwischen sündhaften, „innerlichen Gedanken und Begierden" und sündhaften, „äußerlichen Geberden, Worten und Werken", zwischen Begehungssünde und Unterlassungssünde, Schwachheitssünde und Bosheitssünde. Es war eine kleine Abschweifung vom Gedankengang des orthodoxen Systems, ein Zugeständnis an den praktischen Zweck des Unterrichts, daß die verschiedenen Arten der Sünde überhaupt erwähnt wurden. Darum kehrt am Schluß des Lehrstücks die *summarische* Behandlung der Sünde zurück: trotz aller Unterschiede und Abstufungen der Sünde reicht es doch bei allen zur höllischen Verdammnis. *Die abstrakte Theorie der Sündenstrafe*, nach welcher *alle Sünder* als *solche*, schon um der *Erbsünde* willen, und schon seit dem *ersten Sündenfall* im voraus verdammt sind, ist nicht umsonst vorangestellt worden. Sie bildet auch den Refrain des ganzen Lehrstücks und *umfaßt* so die *ganze Lehre* von der Sünde, um auf dem anscheinend einfachsten und kürzesten Wege den Eindruck zu erzielen, daß alle Menschen in einem kläglichem Zustande seien, aus welchem nur Christus ihnen heraushelfen kann.

Diese Begründung der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit — *wie unähnlich* ist sie der *ganzen Art Jesu* und überhaupt der *heiligen Schrift*! Hier wird das Wort Verdammnis und Hölle nie anders als in Bezug auf konkrete Sünden, auf einen bestimmten Grad der Bosheit, auf bestimmte Menschen, Menschenklassen oder Menschengruppen einer bestimmten Zeit und Situation, und ebendarum nie anders als im höchsten Affekt heiligen Zorns, heiliger Betrübnis, Angst und Bekümmerung um die Seelen gebraucht (vgl. z. B. Matth 5 22 u. 25 f. 29 f. 7 15—23 8 12 10 28 33 11 20 ff. 12 31 f. 18 23 ff. — Auch Röm 1—3 ist das Urteil über Heiden und Juden auf eine konkrete Kenntnis und Schilderung ihrer den Zorn Gottes herausfordernden Sünden gegründet), im orthodoxen System dagegen ist die Verdammnis aller die kalte Konsequenz einer abstrakten Theorie. Was Wunder, daß die Erlösungs- und Versöhnungslehre in demselben auch nichts anderes

2*

ist, als der Ausdruck derselben Theorie von Gott und den göttlichen Eigenschaften, vom Menschen und seiner Sünde und vom Gottmenschen und seiner satisfaktorischen Leistung.

Darum läuft unser Nachdenken über den Aufbau des Lehrstücks von der Sünde und Sündenstrafe im württ. Konfirmationsbüchlein schließlich aus in den wehmütigen Wunsch, es möchte einmal eine Zeit kommen, wo uns dieses ganze Lehrstück erspart[1]) und dafür vergönnt wäre, zu der ursprünglichen Anordnung von Luthers kleinen Katechismus zurückzukehren. Derselbe enthält ja glücklicherweise weder ein Lehrstück von Gott und den göttlichen Eigenschaften im allgemeinen, noch ein solches von der Sünde und Sündenstrafe im allgemeinen. Dagegen giebt das erste Hauptstück von den zehn Geboten vortreffliche Gelegenheit, von Gott als dem Urheber und Hüter des religiös-sittlichen Ideals zu reden, ihn als den Heiligen und vollkommen Guten (Gerechten), als Gesetzgeber und Vergelter, als Herrn, der zu fürchten und als unsern Gott (höchstes Gut), der zu lieben ist, den Kindern zu zeigen. Was Sünde ist und welchen Fluch sie nach sich zieht, welcher Segen dagegen der Erfüllung des Gesetzes innewohnt, läßt sich hier an den einzelnen Geboten und gemäß dem Fingerzeig des bei jedem Gebot so majestätisch wiederkehrenden: „Wir sollen Gott fürchten und lieben", ganz konkret ausführen. Die schließliche Zusammenfassung aller Gebote in die zwei Hauptgebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe (im württ. Konfirmationsbüchlein Frage 50, 51, 52) wird sich dabei jedem Katecheten, der die Anweisung Luthers zu neutestamentlicher Auslegung der zehn Gebote befolgt, von selbst ergeben. Der so nötige Hinweis darauf, daß auch Versäumnisse, Unterlassungssünden, dem Wille Gottes zuwiderlaufen, die Aufzeigung der Wurzeln der Sünde im Menschenherzen, die Warnung

---

[1]) Ich betone ausdrücklich noch einmal, daß ich eine praktisch fruchtbringende Behandlung der betreffenden Abschnitte im württ. Konfirmationsbüchlein nicht überhaupt für unmöglich erklären will. Ich möchte nur das zeigen, daß sie mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft ist, und zwar mit solchen, die bei Zugrundlegung des unbearbeiteten, kleinen Katechismus Luthers wegfallen würden.

vor der Schwachheit des Fleisches auch bei frommen Christen und die Bedrohung verstockter Bosheit ziehen sich naturgemäß durch die Auslegung aller Gebote hindurch und gipfeln in der Auslegung des „9. und 10. Gebots", in welchem auch das böse Gelüsten des Herzens verboten ist. (Luther hat dies allerdings in seiner Erklärung zum 9. und 10. Gebot nicht hervorgehoben. Doch ist der Wortlaut des Gebotes selbst schon ein genügender Anknüpfungspunkt.) Was sodann, in Würdigung des religiösen Motivs der orthodoxen Erbsündenlehre, von dem allgemeinen geschichtlichen Zusammenhang der Sünde und Sündenstrafe in der Menschheit zu sagen ist, läßt sich sehr wohl anknüpfen an Luthers Frage: „Was sagt nun Gott von diesen Geboten allen?", d. h. an den alttestamentlichen Spruch von der Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern, und hat hier überdies an dem Satz vom göttlichen Wohlthun bis ins tausendste Glied ein willkommenes Korrektiv gegenüber einer etwaigen Geneigtheit des Katecheten zu pessimistischer Uebertreibung. Endlich die gewaltige Auslegung Luthers zu diesem Spruch giebt Gelegenheit, das bei den einzelnen Geboten über die göttliche Vergeltung Gesagte wirksam zusammenzufassen und das ganze Hauptstück in einer dem Beginn und dem ganzen Geist desselben (den Herrn fürchten — deinen Gott lieben) entsprechenden Weise ausklingen zu lassen in das Wort: „Gott dräuet zu strafen alle, die diese Gebote übertreten", es bedroht uns „sein Zorn", d. h. im äußersten Fall endgiltiges Verderben — und er „verheißt Gnade und alles Gute allen, die solche Gebote halten", d. h. er verspricht als schließlichen Lohn sich selbst als höchstes Gut, als ewiges Heil der Menschen. Also: Entweder — Oder! — Und wie schön schließt sich hieran der 1. Hauptartikel des 2. Hauptstücks „Von dem christlichen Glauben!" Gott seinerseits, den wir im 1. Hauptstück als Gesetzgeber und Vergelter kennen gelernt haben, will natürlich das Heil, das höchste Gut in der Gemeinschaft mit ihm selber, verwirklichen. Denn er ist der Vater. Er hat uns zwar eine Wahl, ein Entweder — Oder vorgelegt, weil er Geist ist[1]) und sich

[1]) Auch ein besonderes Lehrstück von der Geistigkeit Gottes ist über-

als Geist an unsern Geist wendet mit seinen Anforderungen, aber er verzichtet nicht darauf, seinen Vaterwillen durch positive Einwirkung auf das Menschenherz geltend zu machen und auch gegenüber der menschlichen Sünde zu behaupten. Er wirkt auf den Menschen nicht nur als Gesetzgeber und Vergelter, sondern auch in noch viel umfassenderer Weise als Schöpfer durch seine Gaben, durch die ganze natürliche Ausrüstung des Menschen und durch Anweisung seines besonderen Platzes unter den übrigen Kreaturen, als Erhalter durch Darbietung des Lebensunterhalts im weitesten Sinn und durch väterliche Leitung alles Menschenschicksals. Bei allem dem aber verfolgt er als Vater den Erzieherzweck, die Menschen zu dankbaren und gehorsamen Kindern zu machen, oder in ein Bundesverhältnis zu ihnen zu treten. Daß er dies aus reiner väterlicher Güte thut und auch gegenüber der menschlichen Sünde barmherzig (und getreu) fortfährt, seinen uranfänglichen und ewigen Vaterwillen zu verwirklichen und also die Menschheit trotz aller Sünde ihrer ursprünglichen Bestimmung zu erhalten und entgegenzuführen — dieser von Luther in seiner Erklärung zum 1. Hauptartikel so schön ausgesprochene Gedanke bildet den Uebergang zum 2. Hauptartikel. Denn der Erhalter wird gegenüber der alles störenden nnd zerstörenden Sünde notwendig zum Erlöser.

So läßt sich der gesamte Unterbau für die Erlösungs- und Versöhnungslehre im Anschluß an den kleinen Katechismus aufführen. Bei dessen ausschließlicher Benützung würde uns ferner auch das nicht entgehen, was das württ. Konfirmationsbüchlein und andere schulgerecht orthodoxe Lehrmittel unter dem Titel der Lehre von Gottes Eigenschaften zu bieten suchen. Während aber dieser Gegenstand als gesondertes Lehrstück im Unterricht ganz erhebliche Schwierigkeiten macht und leicht entweder zu planloser, breit erbaulicher Behandlung der einzelnen Eigenschaften Gottes, oder zu systematischen Künsteleien führt,

---

flüssig, da die drei ersten Gebote, unter Beiziehung des Bilderverbots, und dann wieder das 9. u. 10. Gebot und Luthers Schlußfragen den besten konkreten Anlaß geben, von der Anbetung Gottes im Geist und von Gott als dem allwissenden Herzenskündiger und allgegenwärtigen Vergelter zu reden.

leitet der kleine Katechismus dazu an, die Eigenschaften Gottes an seinem konkreten Thun als Gesetzgeber und Vergelter, als Schöpfer und Erhalter ganz gelegentlich und doch so einheitlich zu veranschaulichen, daß der organische Zusammenhang aller in der h. Schrift erwähnten Eigenschaften Gottes erhellt, und das letzte Ziel des Einen Gotteswillens uns nie aus den Augen kommt. Natürlich kann es dem Katecheten, der dies erkennt, nicht in den Sinn kommen, den Unterbau für die Erlösungs- und Versöhnungslehre dadurch liefern zu wollen, daß er die göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit in einen schroffen, nur durch fremdes Thun lösbaren Gegensatz bringt und den Zorn Gottes als ein nicht bloß den Menschen drohendes, sondern auch Gott selbst beherrschendes und die Entschlüsse seines ursprünglichen Vaterwillens lähmendes Verhängnis darstellt. Denn in Luthers Katechismus ist der ganze Unterrichtsgang von vornherein darauf angelegt daß des Einen Gottes einheitliches Thun in allen Hauptstücken geschildert werden muß.

Dasselbe erstreben im Grund auch die orthodoxen Dogmatiker und die ihrer Schule folgenden katechetischen Lehrbücher, nur daß mit Hilfe der letzteren das Ziel um so weniger erreicht wird, je korrekter der Katechet den Sinn des orthodoxen Systems zum Ausdruck bringt. Darum versuchen im kirchlichen Unterricht die meisten schon beim Lokus von Gott und den Eigenschaften Gottes und nicht erst beim zweiten Hauptartikel die sämtlichen Eigenschaften Gottes als miteinander im Einklang befindlich und als organisches Ganze darzustellen, wobei es freilich nicht jedem zum Bewußtsein kommt, daß er dadurch die orthodoxe Versöhnungslehre ins Unrecht setzt, die er vielleicht selbst nachher vorzutragen gedenkt. In der näheren Ausführung gehen hier die einen mit Vorliebe von den metaphysischen Eigenschaften Gottes aus und suchen z. B. aus dem Begriff des überweltlichen, erhabenen Lebens der Gottheit alles Uebrige abzuleiten, also alle Eigenschaften Gottes unter den Begriff der Selbstmitteilung des lebendigen Gottes zu bringen, der sich einerseits in heiligem, gerechtem Zorn abschließen und seine Lebensmitteilung entziehen, d. h. mit dem Tode strafen muß, wenn der kreatürliche Wille ihm

widerstrebt, andererseits doch Mittel und Wege sucht und findet, sich auch der abgefallenen Welt barmherzig mitzuteilen und ihr so das Leben zu retten. Andere stellen absichtlich die ethischen Eigenschaften Gottes in den Vordergrund, in der Ueberzeugung, daß eine vorausgehende Besprechung der metaphysischen Eigenschaften entweder nur formalen Wert habe, oder die ethischen Eigenschaften in unklarer Weise doch gleich mithereinziehe. Zu diesen rechne ich mich selbst. Im Konfirmandenunterricht pflege ich nach einer ganz kurzen Worterklärung der im württ. Konfirmationsbüchlein[1]) an die Spitze gestellten metaphysischen Eigenschaften Gottes den Hauptnachdruck darauf zu legen, daß Gott gut ist, Urheber des guten, heiligen Gesetzes, der selbst das Gute will als der Heilige und Gerechte, und auch uns gerecht und heilig machen will, also unser Heil will aus lauter Güte. Weiter führe ich aus, daß die Sünde dem Heiligen ein Gräuel ist: er straft, richtet und vernichtet sie. Aber die Sünder sucht er, wenn irgend möglich, zu retten. Nur die endgiltig Verstockten vernichtet sein Zorn; nie ist es ihm um die Strafe als solche zu thun, sie ist ihm immer nur Mittel, seinen Heilswillen bei möglichst vielen durchzusetzen. Diesem seinem Heilswillen bleibt er treu. Er ist wahrhaftig in seinen Bundesverheißungen und übt daher Barmherzigkeit gegen die Bußfertigen, Langmut gegen alle. Und das alles in Weisheit und Liebe, mit Einem Wort, als Vater. Und dieser Vater ist der ewige, allmächtige, allgegenwärtige, allwissende Gott! Die höchste, heilige Weisheit und Liebe hat die Welt geschaffen und regiert sie[2])! So bekommen jetzt die metaphysischen Eigenschaften

[1]) Frage 13 lautet: „Wer ist Gott, an den man glauben soll? — Gott ist ein unerschaffenes, geistiges Wesen, ewig, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, weise, gerecht, heilig, wahrhaftig, gütig und barmherzig." — Die Zusammenstellung ist gewiß brauchbar, abgesehen davon, daß die Weisheit, bloß wegen ihrer Analogie mit der Allwissenheit neben diese gestellt und so höchst ungeschickt den übrigen ethischen Eigenschaften vorangestellt ist.

[2]) Nicht vergessen wollen wir, daß dieser nun einmal bei uns vorgeschriebenen gesonderten Behandlung der Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften im allgemeinen der Unterricht nach Luthers kleinem Katechismus vorausgeht und zur Seite geht. Insofern hat die 13. Frage

Gottes ihren konkreten Inhalt, und ihre Besprechung wird von selbst zu einer Lobpreisung des bekannten Gottes, statt zu einer abstrakten Erörterung oder phantasievollen Betrachtung über den noch unbekannten.

Derartige Versuche, die Gotteslehre im kirchlichen Unterricht einheitlich und organisch zu gestalten, werden, wie ich glaube, von den meisten gemacht, einfach weil dies dem theologisch Gebildeten, sei es mehr wegen seiner metaphysischen, oder mehr wegen seiner ethischen Gesamtanschauung von Gott Bedürfnis ist, weil also — wir können's ohne persönliches Selbstlob sagen — unsere protestantische Theologie gegen früher doch einige Fortschritte gemacht hat.

Es bleibt mir daher nur noch übrig, des näheren nachzuweisen, wie infolge davon speziell die Lehre von Gottes Strafgerechtigkeit und Gottes Zorn eine vom orthodoxen System abweichende Gestalt bekommt und mithin die entscheidenden Voraussetzungen der Versöhnungslehre anders bestimmt werden.

Wenn es anerkannter Hauptgrundsatz ist, daß Gott in allen seinen Angelegenheiten aktiv, nie passiv ist, so kann auch sein Strafen und Zürnen nicht etwas sein, in das er hineinkommt oder das ihn übermannt, ohne daß sein eigentlicher bleibender Wille darin zur Bethätigung käme. Nicht nur sein erziehendes Strafen der Frommen und der noch rettbaren Verlorenen, sondern auch sein vernichtendes, ausrottendes Strafen der Verstockten muß als Mittel zur Verfolgung seines ewigen, unabänderlichen Hauptzwecks, als Mittel zur schließlichen Verwirklichung des Heils aufgefaßt werden. Gott straft nicht, um zu strafen, und die Sünder müssen

---

des Konfirmationsbüchleins auch ihre gute Seite, da sie als zusammenfassende Repetition dessen betrachtet werden kann, was bei der Auslegung des Katechismus ausführlicher und in konkreterer Form dargeboten worden ist. Ja es muß speziell uns württembergischen Katecheten willkommen sein, im Konfirmandenunterricht Gelegenheit zu haben zur Herstellung des einheitlichen Zusammenhangs in der Gotteslehre, der durch die unglückselige Brenzische Umstellung der Hauptstücke des kleinen Katechismus gestört ist.

ihre Sünde büßen, nicht damit sie eben abgebüßt sei. Sie kann ja gar nicht abgebüßt werden. Die Weltordnung ist von Gott weder ursprünglich, noch nachträglich auf Abbüßung der Sünde eingerichtet worden, sondern sie dient der Verwirklichung des Heils, scheidet also einfach das aus, was hiezu in keinem zweckmäßigen Verhältnis mehr steht. Es kann in ihr nicht der Fall eintreten, daß das verselbständigt und verewigt wird, was Gott nur als unselbständiges Mittel zum Zweck gewollt hat. Das Mittel kann nur als Mittel gebraucht werden, und wenn es keinen Zweck mehr erfüllt, so ist es verbraucht. Verfehlt die Strafe bei einem Menschen ihren Zweck, und kann derselbe auch nicht unter der Mitwirkung oder Nachwirkung der Strafe auf andere Weise zum Heil geführt werden, so hat es keinen Sinn mehr, daß er fort und fort gestraft werde. Es könnte nur noch einen Sinn haben, wenn etwa durch seine Bestrafung andere zum Heil geführt würden. Denken wir uns aber, es hätten alle, die überhaupt noch rettbar sind, das Ziel erreicht, so wären die unrettbar Verlorenen bloß noch um der Strafe willen da, und zwar um einer Strafe willen, die keinen Heilszweck mehr hat, weder bei ihnen selbst, noch bei andern. Sie selbst sind samt ihrer Strafe für Gott zwecklos geworden. Ihre Strafe wird also aufhören, indem sie selbst aufhören müssen zu existieren, d. h. sie werden in der Strafe zu Grund gehen, durch die Strafe vernichtet[1]) werden. Einen andern Sinn des biblischen Begriffs der ἀπώλεια wüßte ich mir von christlich-religiösen Voraussetzungen aus nicht anzueignen. Das höllische Feuer ist ewig, nicht sofern es der Zeitdauer nach endlos ist, sondern sofern es bis zur qualvollen Vernichtung des Sünders fortwährt, und sofern diese seine Wirkung dann ewig gilt, vor Gott endgiltig ist. Müßten wir uns eine endlos andauernde Qual der Verdammten neben der ewigen Seligkeit

---

[1]) Den Menschen oder seine unsterbliche Seele als Selbstzweck zu bezeichnen und daraus die Unmöglichkeit einer Vernichtung und die Ewigkeit der Höllenstrafen abzuleiten, heißt nicht die christliche Weltanschauung vertreten, sondern heidnische Philosophie in die Dogmatik herein bringen. Von Gott und durch Gott und zu Gott sind alle Dinge Was für ihn keinen Zweck mehr hat, muß zu nichte werden.

der Auserwählten denken, so hätten wir entweder einen doppelten Gott, einen Gerichtsgott und einen Heilsgott, oder in dem Einen Gott einen ewigen, unlösbaren Widerstreit seiner Eigenschaften der Strafgerechtigkeit und der Barmherzigkeit, oder neben dem Gott der Liebe ein unpersönliches Gerichtsfatum, das ohne bleibende, persönliche Beteiligung Gottes — ohne daß Gottes Herz ewig darum wüßte — die Verdammten gefangen hielte.

Kann also die Strafe für Gott niemals Selbstzweck sein oder werden, so müssen wir stets klar im Auge behalten, zu welchem Zweck sie das Mittel ist. Gott straft, d. h. Gott fügt im näheren oder entfernteren Zusammenhang mit der allgemeinen oder individuellen Sünde allerlei Uebel zu, um die noch Besserungsfähigen zu bessern, um die Leichtsinnigen, Trägen und Sicheren zu wecken und zu schrecken, um die Frommen auf die Probe zu stellen und zu läutern, um die Verführungskraft des Bösen zu schwächen und zu brechen, die Scheidung von Gut und Böse zu fördern und durchzuführen, die Entscheidung für und wider herbeizuführen und jedenfalls alle zur Erkenntnis der Unverbrüchlichkeit der sittlichen Weltordnung zu bringen. Hierher gehört darum auch der Sühnezweck der Strafe: Gott straft, um geschehenes Unrecht zu sühnen, d. h. um die verletzte Majestät seines Gesetzes in den Augen des Uebertreters oder doch der Gemeinschaft, in welcher das Unrecht geschehen ist, wiederherzustellen und so die verwischte Grenzlinie zwischen Gut und Böse wieder schärfer hervortreten zu lassen. Kurz, es liegt all seinem Strafen der ursprüngliche und ewige Gotteswille zu Grund, die Menschheit ihrer göttlichen Bestimmung entgegenzuführen. Er straft nicht, weil sich überhaupt seine Gesinnung gegen die Menschheit infolge der Sünde geändert hätte, sondern weil sie sich trotz der eingetretenen Sünde gleich geblieben ist. Strafgerechtigkeit und Zorn sind nicht an die Stelle des ursprünglichen Vaterwillens getreten, als hätte der göttliche Wille, der uns zur Gottähnlichkeit bestimmt und geschaffen hat, einmal zu wirken aufgehört, um erst nach vollbrachtem Versöhnungswerk Christi wieder in Wirksamkeit zu treten. Auch was Gott in seinem Zorn thut, dient nur dazu, jenen Gotteswillen trotz der dazwischen-

getretenen Thatsache der menschlichen Sünde dennoch durchzusetzen, bezw. seine schließliche Durchführung vorzubereiten. Gott bleibt auch im Zorn stets Herr seines Zornes, das dürfte allgemein zugestanden sein; er wird mitten im Zorn die Strafe mäßigen, wenn es der letzte, höchste Zweck seines Thuns erfordert. Es steht nicht so, daß eine bestimmte Strafe auf ein bestimmtes Maß von Sünde hin jedenfalls eintreten und ganz entsprechend dem vollen Maß der einmal geschehenen Uebertretung sich auswirken müßte, sondern in dem Maße, in welchem jedesmal der Zweck der Strafe, sei es durch die Strafe selbst, oder auf andere Weise erreicht wird, ändert Gott sein Verhalten. Vollends kann keine Rede davon sein, daß ein dem Gesamtmaß der Sünde der ganzen Menschheit entsprechendes Gesamtmaß der Strafe unter allen Umständen an allen, oder stellvertretend für alle an Einem vollzogen werden müßte. Das Gesamtmaß der Strafe, die allerdings, so gemessen, in nichts anderem als in der ἀπώλεια aller gipfeln könnte, ist nur etwas, das allen droht, nicht etwas, das wirklich schon allen zuerkannt ist. Das Urteil über alle einzelnen ist keineswegs schon ausgesprochen, noch nicht einmal in Gottes Ratschluß gedacht; denn Gott denkt nichts Unwirkliches, er hat es — menschlich zu reden — nicht nötig, das zu thun, da er Zeit hat und warten kann. Gottes Ratschluß ist, daß das ewige Schicksal aller sich erst an Christus endgiltig entscheiden soll. Damit denkt er nichts Unwirkliches; denn er war und ist in Wirklichkeit beständig daran, Christus zu dem Maße zu machen, an dem jeder gemessen wird. Hingegen kann man nicht sagen, Gott sei beständig daran, oder daran gewesen, alle ins ewige Verderben hineingeraten zu lassen und sei nur durch das Versöhnungswerk Christi abgehalten worden, die Strafe an allen zu vollziehen. Gott hat ja vielmehr beständig alles gethan, um es nicht so weit kommen zu lassen. Er ist gewiß — das können wir schon im voraus sagen — auch an dem Versöhnungswerk Christi aktiv mit seinem positiven Heilswillen beteiligt, und was er noch ohne Christus that, muß in organischem Zusammenhang stehen mit dem, was er in Christus thut. Es ist also zu voller Aktualität des göttlichen Zornes bis jetzt überhaupt nie gekommen.

Dies zuzugeben werden die meisten geneigt sein, schon deshalb, weil man doch der im alten Testament bezeugten Gnadenoffenbarung Gottes nicht zugunsten der Einzigartigkeit neutestamentlicher Offenbarung alle Realität absprechen und nicht einen durch alle Jahrhunderte vor Christus ununterbrochen fortgehenden Zorn Gottes gegen alle Menschen annehmen will.

Dagegen wird nun von vielen desto entschiedener festgehalten, daß alle Sünder ohne Unterschied den vollen Zorn Gottes und also die sämtlichen Strafen Gottes, zeitliche und ewige, bis zur höllischen Verdammnis wohl verdient hätten, wenn gleich Gott nach seiner Langmut den Zorn bisher beständig zurückgehalten habe und den teilweisen, vorübergehenden Offenbarungen seines Zornes allemal wieder Gnadenoffenbarungen folgen lasse. Nur durch diesen Satz scheint deutlich gemacht werden zu können, von was uns Christus erlöst hat, oder wie groß die Entzweiung ist, die durch die Versöhnung aufgehoben wird. Die ideale Geltung des Todesurteils der Verdammnis über alle soll festgehalten werden, wenn auch zugestanden wird, daß seine wirkliche Vollstreckung an allen für Gott niemals ernstlich in Betracht kommen könne. Und die ideale Entfernung der Sünder von Gott scheint als möglichst groß, ja sie scheint als unendlich bezeichnet werden zu müssen, da jede, auch die unbedeutendste Sünde dem absolut guten Gott absolut zuwider ist.

Hier ist ein richtiger Gedanke in Gefahr, durch schlimme Begriffsverwechslungen verfälscht zu werden.

Wahr ist, daß jede, auch die kleinste Sünde verdient, als Schuld demjenigen angerechnet zu werden, der dafür verantwortlich ist, und zwar genau nach dem Maße seiner Verantwortlichkeit. Und richtig ist, daß jede Schuld ein entsprechendes Maß der Scheidung oder Entfernung von Gott, sagen wir: ein entsprechendes Maß der Strafe, des Preisgegebenseins an die gottgeordneten Folgen der Sünde verdient. Richtig ist auch, daß die göttliche Zurechnung der Sünde als Schuld absolute Giltigkeit hat und durch kein menschliches Thun oder Ver-

halten, sondern nur durch göttliche Vergebung aufgehoben werden kann, daß also ein gewisses Strafmaß für den schuldigen, noch unbegnadigten Sünder ebenso unabwendbar ist, wie die göttliche Zurechnung. Aber falsch ist es, so zu reden, als ob das Strafmaß für jede Sünde uns bekannt, als unendlich bekannt wäre. Im Handumdrehen macht man da aus der absoluten Giltigkeit der göttlichen Zurechnung und aus der daraus folgenden, absoluten Notwendigkeit einer entsprechenden Strafe — eine absolute Strafe, eine unendliche Strafe. Man will an Ernst in der Beurteilung der Sünde nicht zurückbleiben hinter der Behauptung der alten lutherischen Dogmatiker, daß jede Sünde ein „Gottesmord" sei und also in unendlichen Abstand von Gott bringe, unendliche Strafe verdiene. Unwahre Uebertreibung macht aber den Ernst zu Spott. Man sollte sein Nichtwissen in Betreff des Strafmaßes offen eingestehen und es dafür um so ernster damit nehmen, daß überhaupt Schuld und Strafe da ist. Wenn man sich einer abstrakten Theorie zu lieb gewöhnt, seinen Abstand von Gott stets als unendlich zu denken, so ist man in Gefahr, zu vergessen, daß auch der geringste Abstand schwer genug zu nehmen ist und unabsehbare Folgen nach sich ziehen kann. Der Ernst der Sache liegt darin, daß man mit einer wenn auch nur kleinen Schuld auf dem Gewissen weiterleben muß und in einer gewissen, wenn auch noch so geringen Entfernung von Gott Aufgaben zu lösen, Schwierigkeiten und Versuchungen entgegenzugehen hat, denen man nur gewachsen ist, wenn man in jeder Beziehung mit Gott lebt. Jede unvergebene Schuld läßt also erwarten, daß Sünde auf Sünde und Strafe auf Strafe folgen wird, kurz, daß es mit dem schuldigen Sünder abwärts gehen wird, weil mindestens Eine unerläßliche Bedingung des Aufsteigens fehlt. Wie weit es aber abwärts gehen wird und ob es nicht wieder aufwärts gehen wird, ist noch keineswegs ausgemacht. Die Strafe ist kein notwendiges Naturprodukt, auch nicht das Ergebnis eines einfachen logischen Schlusses aus der Größe der Schuld und aus den Bestimmungen eines im voraus festgestellten Strafgesetzbuchs. Die Strafe ist persönliches Thun des persönlichen Gottes an der Person

des Sünders. Es kommt daher bei Bemessung der Strafe einerseits die göttliche zuvorkommende Liebe mit ihren tausend Wunderwegen, andererseits die bereits vorhandene oder nachfolgende Bußfertigkeit oder Unbußfertigkeit des Sünders mit in Betracht. Allerdings, die einmal vorhandene Schuld wird durch nachfolgende Reue nicht kleiner; sie kann überhaupt weder kleiner noch größer werden. Es kann neue Schuld hinzukommen oder nicht hinzukommen; sie selber bleibt sich gleich. Sie kann nur entweder da sein oder nicht da sein. Sie ist da, wenn Gott die verantwortliche Vergangenheit des Sünders als Realität behandelt. Sie ist nicht da, wenn Gott sie ins Meer wirft, d. h. sie als nichtseiend behandelt. Die unvergebene Schuld ist also, so lang sie da ist, unveränderlich. Die entsprechende Strafe dagegen ist etwas beständig erst Werdendes, sich Entwickelndes, und zwar entwickelt sie sich unter bestimmten geistigen Bedingungen, die teils auf seiten des Menschen, teils auf seiten Gottes liegen. Das göttliche Straferkenntnis fällt mithin nicht einfach zusammen mit der Zurechnung der Sünde als Schuld. Das Maß der Strafe ist mit der Zurechnung noch keineswegs entschieden. Das gesteht auch die orthodoxe Lehre im Grund wider Willen zu, indem sie allen das gleiche Strafmaß zuerkennt, schon wegen der Schuld Adams, also in Wahrheit darauf verzichtet, die Strafe des einzelnen nach dessen persönlicher Schuld zu bemessen. Gott braucht aber nicht so summarisch zu verfahren, da er nicht an eine abstrakte Theorie von der Sünde und Sündenstrafe gebunden ist. Er braucht nicht vorschnell über alle miteinander das Urteil zu sprechen. Er urteilt von Fall zu Fall und spricht über keinen das Verdammungsurteil, ehe sein Fall wirklich entschieden ist. Gott sagt nicht: jeder Sünder hat die Verdammnis verdient, weil er ein Sünder ist; Gott sagt auch nicht: jeder, der das und das thut, oder denkt und begehrt, hat genau die gleiche Strafe verdient; sondern Gott sagt: dieser bestimmte Sünder hat jetzt, soweit er schuldig ist, die nächste Konsequenz seiner Schuld, das entsprechende Maß der Entfernung von Gott und die seiner Situation und dem göttlichen Heilszweck entsprechenden äußeren Zeichen seiner Gottesferne zu leiden. Das hat

er jetzt verdient. Was er noch weiter verdienen wird, das wird sich zeigen. Es drohen ihm aber alle möglichen Strafen bis zur endgiltigen Verstoßung.

In diesem Sinne droht auch Christus im Namen Gottes mit dem höllischen Feuer und mit dem Hinausgestoßenwerden in die Finsternis als mit dem Aeußersten; es ist ihm dies nicht das natürliche und eigentlich selbstverständliche Schicksal aller Sünder, sondern das Unnatürlichste, das Aeußerste, das der Sünder vermeiden kann und soll. Der leichtsinnigen Meinung freilich, daß dieses Aeußerste nicht für jeden ernstlich in Betracht komme, tritt Jesus mit aller Entschiedenheit entgegen. Es soll niemand wähnen, daß die bloße Vermeidung groben Frevels, wie Mord und Ehebruch, ihn sicherstelle vor dem göttlichen Gericht, ebenso wie vor einem menschlichen. Es giebt ein göttliches Gericht sogar für den Zorn, der nur im Herzen sich regt. Es giebt einen hohen Rat, vor dem man zur Verantwortung gezogen wird auch für irgend eines der oftgehörten leichteren Scheltworte, mit denen man in zorniger Aufwallung seinem Bruder verächtlich begegnet, nämlich den höchsten Rat Gottes. Und wenn man vollends in seinem Zorn das giftigste Wort sucht, mit dem man dem Bruder allen Wert vor Gott und Menschen absprechen möchte, so ist man selbst seines Wertes vor Gott verlustig gegangen und hat das höllische Feuer verdient, wird es auch erleiden, wenn man nicht umkehrt und sich mit dem Bruder versöhnt, so lange es noch Zeit ist. Ebenso steht dem, der nicht das rechte Auge ausreißt, das ihn ärgert, als Aergstes das in Aussicht, daß „der ganze Leib in die Hölle geworfen werde". Solches predigt der Herr, aber es fällt ihm nicht ein, zu sagen, daß man mit jeder noch so unbedeutenden Sünde das höllische Feuer verdient habe. Er rechnet alle, außer sich selbst, auch seine Getreuen, zu denen, die arg sind, aber es fällt ihm nicht ein, ihnen zu sagen, daß sie deshalb die Verdammnis bereits verdient hätten. Die Zurechnung jeder Sünde an den Schuldigen betont er mit der größten Strenge, aber die Strafe ist ihm eine mannigfaltig abgestufte (Lc 12 47 f.): er sagt nicht, daß jeder Sünder ihren höchsten Grad verdient habe, sondern warnt jeden davor, daß er nicht

in Zukunft den höheren und höchsten Grad der Strafe verdienen möge, nicht Glied für Glied dem Verderben anheimfalle, bis der ganze Leib, d. h. die ganze Person die Hölle verdient. Er predigt mit gewaltigem Ernst, daß man es wegen jeder, auch der geringsten Sünde, auch wegen der nur im Herzen sich regenden bösen Lust oder Leidenschaft mit Gott zu thun habe, seines Gerichts schuldig sei und den abschüssigen Weg betreten habe, der, wenn man ihn weiter verfolgt, ins höllische Feuer führt. Und er betont aufs stärkste, daß der Grad von Sünde, durch den man dieser Verstoßung wert wird, oft[1]) früher erreicht sein kann, als man nur denkt oder zu glauben geneigt ist. Aber er verfällt niemals in die unwahren Verallgemeinerungen, welche lediglich die kirchliche Dogmatik verschuldet hat, da sie auch den Aposteln des Herrn und dem ganzen neuen Testament fremd sind.

Wir haben uns daher auch im kirchlichen Unterricht vor diesen Verallgemeinerungen zu hüten. Von schlimmen praktischen Folgen ist es, wenn man z. B. bei der 28. Frage des württ. Konfirmationsbüchleins („Was verdienen wir mit solchen Sünden?" s. o. S. 8) die verschiedenerlei Uebel, durch welche Gott straft, nacheinander aufzählt bis zur höllischen Verdammnis und dann aus der allgemeinen Verbreitung der Sünde den logischen Schluß ziehen läßt, daß wir alle alles das verdient hätten. Diese Lehre geht freilich glatt ein; denn sie ist so unpersönlich als möglich und läßt den einzelnen einfach wie er ist. Sie kann auf den, der um die Erlösung weiß, nur beruhigend wirken, und das kann doch wahrlich nicht der praktische Zweck des Lehrstücks von der Sünde und Sündenstrafe sein, den Sünder über die göttlichen Strafen zu beruhigen mit der Versicherung, daß jedenfalls alle alles verdient haben und keiner sich beklagen kann, wenn ihm etwas davon widerfährt. Der praktische Erfolg derartiger Belehrungen ist die Bestätigung jenes so weit verbreiteten, stumpfen Fatalismus des natürlichen Menschen,

---

[1]) Jesus veranschaulicht Matth 5 22—26 nach seiner Weise an einem bestimmten Fall oder Beispiel eine allgemeine Wahrheit. Darum muß man aber die allgemeine Lehre (wie oben angedeutet) auch wirklich dem Beispiel entnehmen und darf nicht aus dem Beispiel selbst ein Dogma machen.

der bei eintretender Heimsuchung spricht: „ich kann nichts machen", oder auch scheinbar christlich: „ich bins schuldig zu leiden" — das heißt aber im Munde der meisten nicht: ich speziell bins schuldig, sondern: ich bins schuldig, weil es jeder schuldig ist und weil niemand, den es trifft, etwas dagegen machen oder sagen darf. So ist die Frage: was will Gott mir mit dieser Heimsuchung sagen? im voraus zum Schweigen gebracht. Es läßt sich nicht leugnen, daß an dieser bequemen Praxis die im orthodoxen System begründete und in unseren kirchlichen Lehrbüchern vertretene (im württ. Konfirmationsbüchlein nur allzu deutlich vorgeschriebene) summarische Behandlung der Sünde und Sündenstrafe keinen geringen Teil der Mitschuld trägt. Nur durch Eintragung der richtigen biblischen Gedanken in das falsche Schema vermögen wir den Schaden abzuwehren, indem wir unsere Schüler nicht zu einem logischen Schluß aus ihrer allgemeinen Sündhaftigkeit anleiten, sondern den Unterricht so zu gestalten suchen, daß jeder persönlich sich vor dem drohenden Zorngericht fürchten lernt. Statt also zu sagen: wir verdienen alle den Zorn Gottes und seine sämtlichen Strafen, sagen wir vielmehr: hütet euch, daß ihr nicht einmal das Aeußerste, nämlich den Zorn Gottes, verdienet und euch zuziehet, bedenkt wie viel ihr schon gesündigt habt wider besseres Wissen und Gewissen, beachtet alle göttlichen Mahnungen, alle Vorboten des Gerichts, fraget euch bei jeder Strafe, die euch innerlich oder äußerlich trifft: wo sind wir? wohin fahren wir? dann werdet ihr auch die Gnadenzüge Gottes nicht gleichgiltig hinnehmen, sondern die Gotteshand ergreifen, die euch durch Christus vor dem drohenden Zorn erretten will.

So gelangen wir durch eine nach innerer Wahrheit strebende, den praktischen Zweck des Unterrichts im Auge behaltende Behandlung dieses Lehrstücks ganz von selbst zu der geschichtlichen und eschatologischen Fassung des Zornes Gottes, welche ja auch das unbestreitbare Ergebnis unbefangener Exegese und biblisch theologischer Forschung ist. Den Zorn Gottes erkennen wir relativ in allen deutlich mit der Sünde zusammenhängenden Katastrophen des menschlichen Einzellebens, wie der gesamten Menschheitsentwickelung. Eine abschließende und endgültige Zornes-

offenbarung erwarten und fürchten wir im Hinblick auf die zur Schlußkatastrophe hindrängende Entwickelung des Bösen in der Welt. Wir reden daher von Gerichtszeiten und vom jüngsten Gericht, von Tagen oder Jahren des Zorns und vom zukünftigen Zorn. Zorn nennen wirs, weil das Thun Gottes in Gerichtszeiten sich mit nichts besser vergleichen läßt, als mit dem Thun eines Vaters, der in heiligem Eifer, in lang zurückgehaltener (während die Bösen sich den Zorn häuften auf den Tag des Zorns), endlich aber ausbrechender Entrüstung rasch in einem Zuge die Strafe vollzieht. Zorn Gottes ist also nur wo Strafvollzug stattfindet. So kann es längere Zeiträume geben, in denen sich der Zorn Gottes fast ununterbrochen offenbart, sofern es längere Zeit andauernde Strafgerichte und Verkettungen von Strafgerichten giebt. Aber eine durch die ganze vorchristliche Zeit anhaltende Zornesgesinnung Gottes gegen alle Sünder überhaupt hat es nicht gegeben, wie man auch jetzt nicht sagen kann, daß alle Nichtchristen andauernd unter dem Zorne Gottes stehen. Es hat überhaupt bis jetzt nur relative, wenn auch zum Teil langdauernde Offenbarungen des göttlichen Zorns gegeben. Niemals aber bezogen sie sich auf die menschliche Sündhaftigkeit im allgemeinen, sondern stets auf gesteigerte Bosheit und unerträgliche, den Heilsplan Gottes durchkreuzende Verkettungen der Sünde, und stets waren sie nur Vorboten einer möglichen, absoluten Vernichtung, vor der sie warnen und die sie zurückhalten sollten.

Der allgemeinen, menschlichen Sündhaftigkeit entspricht freilich die Thatsache, daß das Heer der natürlichen und geselligen Uebel über das ganze Menschengeschlecht, über Gerechte und Ungerechte, andauernd verbreitet ist, und so scheinen alle Menschen, indem sie dauernd gestraft werden, auch dauernd unter Gottes Zorn zu stehen.

Allein diese Uebel lassen sich nicht so ohne weiteres in Bausch und Bogen als Strafvollzug und als (relative) Zornesoffenbarung über alle Menschen bezeichnen. Sie sind ja teils an sich von unendlich abgestufter Mannigfaltigkeit, teils werden sie verschieden

empfunden und sind auch in der That verschiedener Deutung fähig. Auch der leibliche Tod hat nicht nur sehr verschiedene Gestalten, sondern kann in jeder Gestalt wieder sehr verschieden gedeutet werden. Er wird daher auch von den Frommen des alten Bundes keineswegs so schlechtweg als Zeichen des göttlichen Zornes aufgefaßt, wie man vom Standpunkt der orthodoxen Lehre aus erwarten sollte. Wenn von den Erzvätern berichtet wird, sie seien gestorben „alt und lebenssatt", so erscheint ihr Tod in freundlichem Lichte, und zwar obgleich der Gedanke an ein Leben nach dem Tod dem alten Israel gänzlich fremd war. Wenn Elias in Schwermut spricht: „so nimm nun, Herr, meine Seele! Ich bin nicht besser, denn meine Väter", (I Kön 19 4), so gedenkt er zwar der menschlichen Minderwertigkeit im Vergleich mit Gott und göttlichen Wesen, aber er denkt dabei mehr an die menschliche Schwachheit als an die Sünde, er denkt an die Entbehrlichkeit des einzelnen Menschen, an den geringen Wert, den sein weiteres Fortleben für Gott, für das Volk und unter so hoffnungslosen Umständen auch für ihn selber hat, und er betrachtet den Tod, den er herbeiwünscht, nicht als Strafe, sondern als Ruheport. Dagegen wird bekanntlich vorzeitiger und gewaltsamer Tod, Ermordung durch Feinde, Wegsterben in bitterer Armut, Gefangenschaft, Schmach oder schwerer Krankheit in den Psalmen und im Buch Hiob sehr stark als Strafe, ja es wird das Umkommen in solchen Nöten als gleichbedeutend mit Vernichtung durch den Zorn Gottes empfunden und daher angesichts dieser Gefahr entweder die Schuld in Zerknirschung bekannt, oder die Unschuld leidenschaftlich betheuert. Ebenso ein allgemeines rasches Sterben durch Seuche und das Hinsterben ganzer Generationen in dauerndem nationalen Unglück wird als Zorngericht aufgefaßt. Der Zorn ist aber vorübergehend; Gott läßt sich erbitten und das Sterben, oder überhaupt die Unglückszeit hört auf[1]. Das Zorngericht wäre nur dann ein end-

[1]) Vgl. namentlich Psalm 90, wo gewöhnlich V. 7 nach Luthers ungenauer Uebersetzung ganz mit Unrecht abstrakt auf das allgemeine Todesschicksal aller Menschen bezogen wird, während doch V. 13–15 und bei genauer Uebersetzung schon vorher deutlich erhellt, daß der Psalm die Stimmung

gültiges, wenn das Unglück zur hoffnungslosen Vernichtung der Nation führen würde. Das Sterben der einzelnen jedenfalls ist an sich noch kein Zorngericht; es wird nur durch besondere Umstände ein solches. Gerade weil der vorzeitige und gewaltsame, oder überhaupt den Umständen nach schreckliche Tod einzelner als ein durch Buße und Gebet abwendbares Zorngericht erscheint, ist klar, daß der schließlich unabwendbar eintretende natürliche Tod des einzelnen nicht für eine ihn treffende Strafe göttlichen Zornes gehalten wird.

Dennoch bleibt auch der natürliche Tod ein Uebel und wird als solches empfunden. Er kann daher, sobald der Glaube auf die abstrakte Möglichkeit einer idealen, sündlosen Entwickelung der ganzen Menschheit reflektirt, nicht zu der uranfänglichen Schöpferordnung Gottes gerechnet werden, sondern muß aus der Sünde abgeleitet und als allgemeine Sündenstrafe für die allgemeine Sündhaftigkeit aufgefaßt werden, wie dies Gen. 3 auch geschieht. Und bis heute ist dies die einleuchtendste, populärste Beurteilung des Todes. Der Tod erinnert ja am eindringlichsten immer wieder an den Verlust des Paradieses (in dem S. 17 dargelegten Sinn). Er ist der Cherub mit dem bloßen, hauenden Schwert, der dem Menschen den Zugang zum Baum des Lebens verwehrt, d. h. ihm verwehrt, auf dem Wege natürlicher Entwicklung zu unvergänglich-göttlicher Daseinsform zu gelangen. Aber er ist nicht mehr als das; er verwehrt nicht den Zugang zu Gott und zu Gottes Gnade überhaupt. Er ist, seitdem das Todesverhängnis einmal allgemein geworden ist, für den einzelnen nicht mehr unter allen Umständen ein unzweideutiges Zeichen göttlichen Zorns, auch nicht im relativen Sinn,

---

einer besonderen Unglückszeit ausdrückt. Die Kürze des menschlichen Lebens wird nicht nur so im allgemeinen, sondern ganz speziell deshalb beklagt, weil bei der langen Dauer der Unglückszeit so mancher 70- oder 80-Jährige im Unglück und in vergeblicher Mühsal dahinstirbt, ohne die Wiederkehr besserer Zeiten erlebt zu haben. Die Kürze des menschlichen Lebens, die unverrückbar feststeht, wird, wie auch in andern Psalmen und im Buch Hiob, als Motiv für Gott angeführt, die Gnadensonne recht bald, womöglich noch bei Lebzeiten der Bittenden, wieder scheinen zu lassen.

da es in jedem einzelnen Fall von besonderen Umständen abhängt, ob angenommen werden muß, daß Strafvollzug stattfindet. Und im *absoluten* Sinne ein *Zorngericht* war der Tod *noch nie*, auch nicht als er zum ersten Mal eintrat. Denn er ließ es von Anfang an ungewiß, ob die den Sinnen erscheinende Lebensvernichtung eine völlige und endgiltige sei, und er ließ auch für diesen schlimmsten Fall noch die Frage offen, ob das dem Tod vorausgehende Leben des einzelnen und das nachher oder daneben blühende Leben anderer nicht dennoch der göttlichen Gnade teilhaftig sei. (Gäste und Beisassen Gottes.)

Auch in der *paulinischen* Theologie ist keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, das Todesurteil in Gen 3 gleichbedeutend mit der Verurteilung zur höllischen Verdammnis. Die orthodoxe Zusammenstellung von „Zorn Gottes, Gewalt des Teufels, des Todes und der Hölle", wie auch das in der orthodoxen Lehre von der Sündenstrafe gebräuchliche, unvermittelte Ueberspringen vom leiblichen zum geistlichen und ewigen Tod, von der Hölle als Hades oder Scheol zur Hölle als Gehenna oder Ort des endgiltigen Verderbens ist dem Apostel Paulus völlig fremd. Gewiß sagt er Röm 6 23 der Tod sei „der Sünde Sold", und er meint damit dem ganzen Zusammenhang der Stelle nach den *ewigen Tod*. Aber aus demselben Zusammenhang geht dort wahrlich klar genug hervor, daß er den „ewigen Tod", das gerade Gegenteil des „ewigen Lebens", nicht für das natürliche, schon seit Adams Fall entschiedene Schicksal aller Sünder hält, sondern für das Aeußerste, was ein Mensch durch die Sünde sich zuziehen kann, nämlich für das erst am jüngsten Tage sich offenbarende, wohlverdiente *Endergebnis* der *Sündenknechtschaft* derer, welche sich dafür entschieden haben, trotz der Erlösung in der Sünde zu beharren. Dieses Endergebnis ist die Verurteilung zum ewigen Tod, zur ἀπώλεια, während bei allen wahren Christen, die nicht in den Sündendienst zurückgefallen, sondern „Gehorsamsknechte" in ihrem Glauben gewesen sind, das Endergebnis die δικαιοσύνη, d. h. die beim letzten Gericht im αἰὼν μέλλων ihnen zuerkannte Rechtbeschaffenheit (δίκαιοι κατασταθήσονται 5 19) sein wird, der das ewige Leben zukommt. Hier also wäre es aller-

dings ganz berechtigt, den „Tod“ mit dem „Zorn Gottes“ in unmittelbaren Zusammenhang zu bringen, nämlich mit dem zukünftigen Zorn, der alle, auch der Erlösungsgnade gegenüber unbußfertig bleibenden Sünder mit dem ewigen Tode bedroht. Ganz anders dagegen verhält es sich an allen denjenigen Stellen, wo Paulus vom leiblichen Tod redet. Gerade als hätte er das Mißverständnis vorausgesehen, das an die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Tod“ sich hängen konnte, hat er Röm 5 12 ff. ausdrücklich das eigentümliche Verhältnis besprochen, in welchem der leibliche Tod zu der Sünde steht, und sehr stark betont, daß er durchaus nicht gleichgesetzt werden darf mit dem, wovon der sündige Mensch durch die Erlösung und Versöhnung errettet wird. Wie sollte auch Gott mit der Erlösung gewartet haben, bis das Verderben gänzlich entschieden gewesen wäre? Das Unheil, daß die Sünde Adams angerichtet hat, indem sie den Tod aller Menschen verursachte, ist durchaus nicht das einfache Korrelat des Heils. Es ist bei weitem nicht so groß wie das Heil, das Christus bringt. Christus errettet uns von viel größerem Unheil, nämlich von dem zukünftigen Zorn (5 9), er macht, daß das Aeußerste, das uns droht, nicht über uns kommt, sondern daß wir sogar beim letzten Gericht als Gerechte hingestellt werden. Adams Sünde dagegen konnte nichts über uns bringen als den leiblichen Tod. Daß dieser kein endgiltiges Verdammungsurteil über alle Sünder bedeutet, ist schon dadurch angezeigt, daß er herrschen durfte auch über diejenigen, welche „nicht gesündigt haben mit gleicher Uebertretung wie Adam“, nämlich auch über die Menschen vor Mose, die ohne Gesetz gesündigt haben (noch schlagender wäre die Anführung der kleinen Kinder, welche sterben, bevor sie irgend ein äußeres oder inneres Gesetz kennen), denen also ihre Sünde nicht zugerechnet werden konnte. Die individuellen Sünden der Nachkommen Adams kommen mithin bei dem göttlichen Richterspruch in Gen. 3 (dieser ist Röm 5 16 18 gemeint) gar nicht in Betracht. Es kann daher auch nicht auf Grund dieser Stelle von einem Zorn Gottes gegen Adams Nachkommen die Rede sein. In Adam haben alle Menschen gesündigt und in Adam müssen sie alle sterben (vgl. I Kor 15 22). d. h. einfach: Adam ist in seiner

Sünde und in dem was daraus folgt, der Vertreter des ganzen Menschengeschlechts. Was die heilige Schrift über ihn sagt, und was Gott über ihn urteilt, das gilt von allen Menschen. Der Beweis dafür ist die thatsächliche, allgemeine Verbreitung des Todes. Gott redet die Sprache der Thatsachen. Gen 3 ist bloß eine prophetische Auslegung dieser Sprache. Indem Gott den Tod über alle Menschen seit Adam kommen läßt, will er in seiner Sprache sagen, Adam habe durch seinen Fall die an sich mögliche, ideale Entwickelung der Menschheit unmöglich gemacht und darum sei hinfort ein direkter, natürlicher Uebergang der Menschheit in die unvergängliche Daseinsform der himmlischen Welt unmöglich. Nicht als ob nach der Ansicht des Paulus Adam unsterblich wäre geschaffen worden, oder als ob der Apostel der phantastischen Meinung huldigte, daß der Tod auch in die Tier- und Pflanzenwelt, überhaupt in die ganze Schöpfung erst infolge von Adams Fall eingedrungen sei. Adam war ἐκ γῆς χοϊκός (1 Kor 15 47) geschaffen. Auch die von Gott ursprünglich geplante, ideale Entwickelung der Menschheit sollte auf dem Grunde der irdisch-materiellen Schöpfung erwachsen, die zwar einen Widerwillen gegen den Tod oder ein dunkles Verlangen nach Unvergänglichkeit (Röm. 8 19), aber durchaus nicht ursprünglich die Kraft zu unvergänglichem Dasein hatte. Der Mensch war also nach Paulus nicht von Natur unsterblich, aber er hätte es werden können, wenn er in sündloser Entwicklung zu bewußt freier Uebereinstimmung mit Gottes Willen herangewachsen und in die von Gott schon vorgesehene (Gott pflanzte den Baum des Lebens), höhere, himmlische Lebensform hineingewachsen wäre. Die Sinnenwelt wäre dann schließlich verschwunden, d. h. die irdische Welt in die himmlische verwandelt worden, wie sie ja durch die Erlösung zuletzt in der That wird verwandelt werden (1 Kor 15 50 ff.). Diese ideale Entwicklung war an sich möglich. Das göttliche Urteil aber, daß sie jetzt infolge der dazwischengetretenen Thatsache der menschlichen Sünde unmöglich geworden sei, drückt sich aus in der allgemeinen Verbreitung des Todes über die ganze Menschheit des αἰὼν οὗτος, auch über diejenigen, welche nicht wie Adam gegen ein ausdrückliches Gebot, sondern in Unwissenheit gesündigt haben. So sind

infolge von Adams Ungehorsam vor Gottes Urteil alle als Sünder hingestellt worden (5 19), sofern sie thatsächlich seither alle sterben müssen, und sofern diese gemeinsame Strafe aller nicht in den individuellen Sünden der einzelnen ihren Grund haben kann, da ja Gott den Unwissenden ihre Sünde nicht zurechnet und sie also auch nicht dafür straft. Kurz, *der Tod ist an und für sich überhaupt nicht individuelle Sündenstrafe*, sondern bezeichnet nur die Art, wie Gott, unter der Konsequenz der einmal eingetretenen Thatsache der Sünde, in der Sündenstrafe zugleich die Einheit und Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts zum Ausdruck bringt. Ebendarum darf der Tod nicht aus dem Zorn Gottes abgeleitet werden, der ja nur die Gottlosen treffen kann, sondern muß seinen Grund haben in einem *Verhalten Gottes*, das *allen Menschen gleichermaßen* gewidmet ist, nämlich in dem Verhalten des *Erziehers*, der nach seiner *Langmut keinen* im Zorne ganz verstößt und doch *allen* den *Ernst* zeigt durch ein Zuchtmittel, das mit der endgiltigen Verwerfung droht (indem es dieselbe vorbildet), aber doch keineswegs mit ihr identisch ist, sondern der Gnade noch Raum übrig läßt. Sofern nämlich *der Tod*, wie überhaupt das in ihm gipfelnde *Naturübel* in irgendwelcher Gestalt alle trifft, ohne Rücksicht auf ihre individuellen Sünden, werden *Gerechte und Ungerechte* in Eine *Gemeinschaft* allgemeinen Strafleidens zusammengefaßt. Die Gerechten (Frommen) werden dadurch bezeichnet als ebenfalls in Gefahr des zukünftigen Zornes befindlich, mithin als *ebenfalls erlösungsbedürftig*; die Ungerechten (Gottlosen) werden dadurch charakterisiert als *ebenfalls erlösungsfähig*, sofern sie bis jetzt ebenso wie die Gerechten nur zeitlichen Strafen unterworfen waren. So bleibt ja gewiß der Tod eine tiefernste Thatsache, und zufällig oder willkürlich ist es durchaus nicht, daß Paulus mit dem Worte „Tod" anderwärts auch die höllische Verdammnis bezeichnet. Er thut dies offenbar deshalb, weil die leibliche Lebensvernichtung mit all ihrer Angst und Qual die geistige drohend vorbildet. Aber ebenso gewiß bleibt, daß der Zorn Gottes bei Paulus etwas ganz anderes ist, als das infolge von Adams Fall eingetretene Verhalten Gottes gegen alle Menschen.

In der That hat auch der Mensch sich praktisch nie und nirgends dazu verstanden, lediglich wegen der Unvermeidlichkeit des Todes sich schlechthin als ein Kind des Zornes zu beurteilen. Vielmehr kam es bei der Beurteilung des Todesgeschicks von jeher und überall teils auf die begleitenden, äußeren Umstände des Todes, teils auf den inneren, ethischen Stand des einzelnen und der Völker, der Generationen und Religionsgenossen an. Ebenso ist überhaupt die Beurteilung alles Uebels subjektiv bedingt.

Dies führt uns auf unsern letzten Beweis für das ausschließliche Recht der eschatologischen Fassung des Zornes Gottes, auf den Beweis aus der subjektiven Erfahrung.

Der dogmatischen Behauptung, daß der Zorn Gottes ganz allgemein auf alle unerlösten Sünder ohne Unterschied gerichtet sei, entspricht keineswegs die subjektive Erfahrung. Es können die gleichen Uebel zwei unerlösten Sündern widerfahren, und der eine empfindet sie als Zeichen des „göttlichen Zorns", der andere nicht. Je frömmer und bußfertiger nämlich der einzelne ist, desto eher ist er bereit, sich, d. h. entweder sich allein persönlich, oder sich samt anderen unter dem „Zorn Gottes" zu fühlen. Dagegen kommen die Gottlosen, die Gleichgiltigen und Trotzigen, schwer[1]) dazu, diese innere Erfahrung zu machen, und in der Regel, wenn sie dieselbe machen, sind sie schon auf dem Weg der Umkehr. Nun dürfen wir uns doch den Zorn Gottes nicht als einen ohnmächtigen Zorn denken, weder im allgemeinen noch im einzelnen Fall. Wenn Gott wirklich zürnt, so ist er auch im Stande, jeden, auch den Gottlosen seinen Zorn als Zorn fühlen zu lassen. Darum eben stellt die heilige Schrift einen Tag des Zorns als zukünftig in Aussicht, an welchem sich der Zorn Gottes in unverkennbarer Weise über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit wirksam offenbaren wird, so daß dann auch die Verstockten nicht mehr

[1]) „Wer glaubts aber, daß Du so sehr zürnest?" (wörtlich: wer erkennt die Gewalt Deines Zornes?) so ruft der Sänger des 90. Psalms aus, der das Sterben Vieler in den Drangsalen seiner Zeit als Zornesoffenbarung empfindet (V. 7 u. 9).

anders können, als sich von dem in seiner ganzen Majestät offenbar gewordenen Gott verstoßen fühlen. Ist aber erst am jüngsten Tage die eigentliche und unzweideutige Zornesoffenbarung zu erwarten, so ist alles, was vorher von Erfahrungen des göttlichen Zorns gesagt wird, cum grano salis zu verstehen. Es kann vorher nicht mehr erfahren werden und wird auch thatsächlich, dem rechtverstandenen Zeugnis der Frommen zufolge, nicht mehr erfahren als Furcht vor dem Zorne Gottes, angstvoller Hinblick aller irgendwie an Gott glaubenden Sünder auf die ihnen selbst und andern drohende Möglichkeit gänzlicher und endgiltiger Verstoßung. Wir wandeln auch in dieser Hinsicht im Glauben und noch nicht im Schauen. Ohne jeglichen Glauben kann der Zorn Gottes in der jetzigen Weltzeit überhaupt nicht erfahren werden, ebensowenig wie auf der andern Seite die Gnade Gottes. Es ist daher falsch, in der Dogmatik das subjektive Moment des Glaubens aus der Begriffsbestimmung des göttlichen Zornes auszuschließen. Nur eine derzeit weit verbreitete Gespensterfurcht vor dem „Subjektivismus" hindert viele noch, hierüber zur Klarheit zu gelangen. Man hält Gottes Unabhängigkeit nicht für hinreichend gewahrt, wenn man nicht, ganz abgesehen von der subjektiven Empfindung des Menschen, genau zu sagen weiß, welche Ereignisse oder Zustände als göttliche Strafen und als Offenbarungen des göttlichen Zorns zu betrachten seien. Man sagt, es herrsche in der „Modetheologie" die Tendenz, die „objektiven Realitäten" der Bibel und der Kirchenlehre in lauter subjektive Erfahrungen und Bewußtseinsphänomene zu verflüchtigen: darum wolle man von einem objektiv beständig vorhandenen Zorne Gottes und von objektiv erkennbaren göttlichen Strafen nichts wissen. Wir fürchten uns nicht vor dem Schlagwort „Subjektivismus", sondern sind der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß es noch kein Subjektivismus (einseitige Betonung der Subjektivität) ist, wenn man bei allen Glaubensaussagen — und wer vom Zorn Gottes und göttlichen Strafen redet, der macht eine Glaubensaussage — das konkrete religiöse Subjekt mit in Betracht zieht und es ablehnt, aus abstrakten Begriffen oder Theorien „objektive Realitäten" spekulativ zu erschließen. Ja wir behaupten, daß

niemand im αἰὼν οὗτος eine rein objektive Realität des göttlichen Zorns und der göttlichen Strafen aufzeigen kann. Auch die orthodoxe Lehre kann das göttliche Strafgesetzbuch und dessen Handhabung nicht vorweisen, sondern muß sich, da sie die Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der subjektiven Erfahrungen verschmäht, mit dem summarischen Urteil begnügen, daß alle Uebel Strafen für alle Sünder seien, und daß alle Sünder als solche unter dem Zorn Gottes stehen. Sollte aber wirklich der Zorn Gottes nur dann etwas Reales sein, wenn er ohne Rücksicht auf das wandelbare, persönliche Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen als eine unveränderliche, über allen Sündern ohne Unterschied schwebende und auch dem ursprünglichen Vaterwillen Gottes gegenüber sich naturnotwendig durchsetzende, die Wirksamkeit der göttlichen Gnade verhindernde Unheilsmacht objektiviert oder hypostasiert wird? Wir meinen im Gegenteil, daß gerade diese nur *vermeintlich* realistische Betrachtungsweise mit einem Gedankending statt mit der Wirklichkeit umgehe. Denn daß alle Sünder wirklich den ganzen Zorn Gottes erleiden und zu fühlen bekommen, behauptet auch die orthodoxe Lehre nicht. Erst in dem Lehrstück von der Versöhnung durch Christus macht sie den mißglückten Versuch, die Auswirkung des vollen Gotteszorns an dem Kreuzestod Christi nachzuweisen. So schwankt ihr Begriff vom Zorn Gottes zwischen der Vorstellung einer persönlichen Eigenschaft oder Gesinnung Gottes, die sich, obwohl sie seit dem ersten Sündenfall stets vorhanden ist, doch nicht auswirken kann, sondern beständig ganz oder teilweise verhalten wird — und zwischen der Vorstellung einer unpersönlich wirkenden Macht, oder eines unpersönlichen Naturgesetzes in der Gottheit, mit dem sich der eigentliche, persönliche Wille Gottes irgendwie abzufinden hätte. Wenn wir dagegen sagen: der *Zorn Gottes ist nur da, wo er wirkt* und *gefühlt wird*, so achten wir ja gerade auf das, was *wirklich* zwischen Gott und den Menschen vorgeht.

Es ist Gottes durchaus nicht unwürdig, seinen Zorn *vorerst bloß im Gefühl und Glauben* der für seine Offenbarung irgendwie *Empfänglichen* präexistieren zu lassen und seine volle Bethätigung auch an den Gleichgiltigen und Verstockten für die

Zukunft aufzusparen. Mit andern Worten: es steht dem göttlichen Erzieher sehr wohl an, vorerst nur zu drohen, in Liebe und Langmut durch Zufügung von allerei Uebeln zu drohen und es den Menschen zu überlassen, ob sie seine Sprache verstehen und sein Drohen beachten wollen oder nicht.

So stellen sich nicht nur die verschiedenen Uebel, von denen alle Menschen mehr oder weniger betroffen werden, sondern auch die sämtlichen, eigentlichen Strafgerichte der jetzigen Weltzeit, die Katastrophen im Völkerleben wie im Einzelleben, die wir oben (S. 34) relative Zornesoffenbarungen genannt haben, als eine Reihe von göttlichen Versuchen dar, die Sünder zu ernstlicher Furcht vor völliger und endgiltiger Verstoßung und dadurch zur Umkehr zu bewegen.

Aber soll es denn vom Menschen abhängen, ob Gott mit seiner Strafe etwas erreicht oder nicht? Das scheint freilich ein anstößiger Gedanke. Doch ist er auch der Bibel durchaus nicht fremd. In der Sintfluterzählung Gen 8 21 ff. ist ausgesprochen, daß Gott auf eine der menschlichen Sünde entsprechende Strafe (Ausrottung der Menschheit) verzichtet, weil das Dichten des menschlichen Herzens nun einmal doch böse ist von Jugend auf. Und nach Ps 103 14 ist die menschliche Schwachheit und Hinfälligkeit ein Beweggrund für Gott, „nicht immer zu hadern, noch ewiglich Zorn zu halten“, sondern auch wieder „seine Gnade walten“ zu lassen über den Frommen. Beidemal ist der Gedanke der, daß Gott seinen Heilszweck verfehlen würde, wenn er beständig mit uns handeln wollte „nach unsern Sünden“ und uns vergelten „nach unserer Missethat“. Gott versucht es also zwar mit der Strafe, aber sofern es sich herausstellt, daß er damit bei den Menschen, wie sie einmal sind, seinen Zweck nicht erreicht, steht er wieder davon ab und besteht nicht darauf, gerade auf dem Weg der Strafe alle Menschen entweder vernichten oder zur Buße bewegen zu wollen (vgl. Jes 28 24 27 f.). Er läßt überhaupt die Strafe in der jetzigen Weltzeit nur versuchsweise eintreten; er reckt seinen Arm aus und schlägt, ohne beim Beginn der Züchtigung über die Zahl und Art der Schläge schon unabänderlich verfügt zu haben. Seine Strafen, wie seine Drohungen sind

nur bedingungsweise gemeint. Das ist ja auch von den alttestamentlichen Propheten deutlich ausgesprochen, und die neutestamentliche, aus dem alten Testament organisch hervorgewachsene Idee der göttlichen Langmut und des erst zukünftigen Zorns kann nichts anderes bedeuten, als daß vor der endgiltigen Entscheidung, die erst durch Christus herbeigeführt wird, die Strafen Gottes nur relative und vorübergehende Bedeutung haben und sich beständig nach dem wechselnden Zustand der immer noch besserungsfähigen Sünder richten. Das ist Gottes nicht unwürdig; denn sofern er selbst sich in seinem Strafen vom Menschen abhängig gemacht hat und also relativ abhängig sein will, ist er in Wahrheit als Persönlichkeit unabhängig. Er wäre gerade dann wirklich abhängig, wenn er an ein starres Rechtsgesetz gebunden und dadurch verhindert wäre, der lebendigen Wirklichkeit gerecht zu werden. Den Menschen aber erhält Gott in Abhängigkeit oder Heilsbedürftigkeit eben durch sein wechselndes, erzieherisches Verhalten, indem er ihn (abgesehen von der Erlösung) beständig zwischen Furcht und Hoffnung schweben läßt. Bald läßt er Katastrophen eintreten, in denen der Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel ganz besonders deutlich wird, so daß die Furcht vor seinem Zorn im Menschen die Oberhand gewinnen muß; bald läßt er den Druck des Uebels wieder weichen, thut uns wohl und belebt unsere Hoffnung wieder. Aber er giebt (abgesehen von Christus) kein immerwährendes, für alle Fälle giltiges Zeichen oder Unterpfand seiner Gnade, wie er auch nicht unzweifelhaft auf immer verstößt. Er bleibt dabei, Verheißungen und Drohungen auszusprechen in seinem Thun, was auch allein dem natürlichen Verhältniß zwischen Gott und Menschen entspricht und sich nach Luthers kleinem Katechismus am Schluß des ersten Hauptstücks („Gott dräuet zu strafen — darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn. — Er verheißt aber Gnade und alles Gute u. s. w.") leicht populär ausführen läßt.

Dies Drohen und Verheißen Gottes muß aber als ein beständiges, persönliches Thun des göttlichen Erziehers geschildert werden, nicht etwa nur als die Summe vorzeiten gesprochener und in der hl. Schrift kodifizierter Worte. Das einzelne

Uebel darf nicht bezeichnet werden als bloße Erfüllung irgend eines einzelnen in der Bibel aufgezeichneten Drohworts. Dies wäre eine ganz unpsychologische und in mißverstandenem Sinn „objektive“ oder „biblisch positive“ Betrachtungsweise. Vielmehr ist das betreffende Uebel selbst ein neues Drohwort an den, welchem es widerfährt und an die, welche es mitansehen. Gott will damit sagen: Ich thue dir das und kann dir noch Aehnliches und Aergeres thun und kann euch allen solches thun (vgl. hierzu auch Lc 13 1—5). Die biblischen Drohworte aber sind einerseits Zeugnisse dafür, daß und wie Gottes Thun vorzeiten von den Menschen verstanden worden ist, andererseits, sofern sie zur Offenbarungsgeschichte gehören, mit göttlicher Autorität bekleidete Anleitungen und Anregungen zum Verständnis der jetzt und immer wieder ergehenden Drohungen Gottes. Aus jedem Uebel, das uns widerfährt, können wir eine göttliche Drohung für andere, ähnliche Fälle heraushören. Das ist keine Heruntersetzung der alttestamentlichen Gottesworte, sondern eine Befolgung und Anwendung derselben. Wir treten den Propheten nicht zu nahe, wenn wir hören lernen, was sie hörten, und ihre Worte betrachten als Auslegung der Sprache der Thatsachen, die Gott heute noch, wie zu jenen Zeiten redet. Nur diese Anwendung der geschichtlichen Offenbarung auf die Gegenwart macht die Schriftbetrachtung praktisch fruchtbar und die Betrachtung der Jetztzeit schriftgemäß. Und diese ganze Art, die unendlich mannigfaltigen und doch im wesentlichen Grunde immer gleichen, psychologischen und ethischen Bedingungen der subjektiven Glaubenserfahrung beim dogmatischen Nachdenken in Betracht zu ziehen, führt von selbst auf die eschatologische Fassung des Zornes Gottes, die sich auch für die kirchliche Praxis in Predigt und Unterricht von selbst empfiehlt. Denn wer in praktisch anfassender Weise vom Zorn Gottes reden will, der muß den Leuten zeigen, wie sie selbst die in Rede stehenden frommen Erfahrungen machen können, die in der heiligen Schrift von anderen bezeugt sind. Er wird daher nicht eine abstrakte Deduktion des Zornes Gottes aus der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sündhaftigkeit im allgemeinen geben, woraus ja freilich die Idee eines immerwähren-

den, unauslöschlichen Zornes folgen würde; er wird sich auch nicht begnügen mit einer Aufzählung oder Zusammenstellung der biblischen Sprüche vom Zorn Gottes als dicta probantia für seine dogmatische Theorie; sondern er wird zu zeigen suchen, wie der lebendige Gott in seinem herrlichen und schrecklichen Thun beständig drohend und verheißend durch die Geschichte der Völker wie des einzelnen einherschreitet und so die Furcht vor dem zukünftigen Zorn, d. h. vor endgiltiger Verstoßung und das Verlangen nach einer gewissen und endgiltigen Zusicherung seiner Gnade in allen für seine Einwirkung empfänglichen Gemütern wach erhält.

Das was Gott auf diese Weise beständig thut, kann unmöglich Ausfluß seines Zornes sein. Ein durch lange Zeiträume anhaltender Zorn wäre, wie A. Ritschl mit Recht betont hat, eigentlich Haß zu nennen. Will man die göttliche Gemütsverfassung richtig beschreiben, die jenem göttlichen Thun zu Grunde liegt, so ist offenbar die väterliche Liebe zu schildern, die dem Sünder zeitweilig ein entrüstetes, dauernd ein ernstes Angesicht zeigt, die also beständig mit ihrem Zorne droht, ohne jemals wirklich vom Zorn beherrscht zu sein.

Dieser Sachverhalt spiegelt sich trotz des an manchen Stellen entgegenstehenden Scheins deutlich genug in den Psalmen. Nirgends finden wir eine Spur von der dogmatischen Folgerung, daß wegen der Sünde dauernd der Zorn Gottes auf allen Menschen ruhe. Vielmehr wird da, wo der Zorn Gottes als gegenwärtige Erfahrung der Frommen erscheint, stets sehr stark betont, daß er entweder dem Frommen nur drohe und durch Gebet noch abgewendet werden könne oder doch unmöglich länger andauern, unmöglich bis zur Vernichtung führen könne (vgl. besonders Ps 38 74 $_1$ 77 $_{8-10}$ 79 $_5$f. 85 88), kurz, daß das Verhalten Gottes zwar von dem Frommen in Furcht und Zittern schon als „Zorn“ empfunden werde, aber doch noch kein eigentlicher, wirklicher Zorn sein könne, wie der Zorn Gottes über die Gottlosen. Wo dagegen Gottes Zorn über die Frevler geschildert wird, da finden wir durchweg das Postulat des Glaubens, daß das Thun Gottes ein endgiltig vernichtendes sein müsse, d. h. es wird teils

der jetzt vor Augen liegende oder sonst schon beobachtete schmähliche Untergang der Gottlosen (in vielen Fällen wohl irrtümlich) als endgiltige Vernichtung aufgefaßt, teils von der Zukunft eine solche endgiltige Vernichtung aller Gottlosen erwartet; kurz es wird für die Verstockten eine Art der Strafe postuliert, die auch ihnen den Zorn Gottes als solchen fühlbar machen würde. Hieraus folgt, daß wenn man dogmatisch genau reden will, nach den Psalmen[1]) der Zorn Gottes eigentlich und vollständig nur von den Gottlosen in ihrer endgiltigen Vernichtung erfahren wird, alle andern Erfahrungen göttlicher Strafe dagegen nur als Furcht vor diesem göttlichen Zorn auszulegen sind, und daß das gerechte Thun des strafenden Gottes den Heilszweck hat, diese Furcht zu erregen und dadurch die Buße zu fördern.

Der früher aufgestellte Satz, daß Gottes Zorn nur ist, wo Strafvollzug stattfindet, läßt sich also nicht umkehren und verallgemeinern zu der Behauptung: überall, wo Strafvollzug stattfinde, offenbare sich Gottes Zorn. Nur das vernichtende, ausrottende Strafen Gottes, d. h. vom Standpunkt des Neuen Testaments aus geredet nur die endgiltige, qualvolle Vernichtung des verstockten Sünders geschieht durch den Zorn Gottes (vgl. besonders Ps 38 2). Alles andere Strafen Gottes ist erzieherisches Wirken seiner väterlichen Liebe wenn es gleich nicht immer als Liebe empfunden wird, und fällt unter das Wort des bekannten Gotterschen Lieds: „Bald mit Lieben, bald mit Leiden kamst du, Herr mein Gott, zu mir.“ Natürlich geht es dabei ohne Schwankungen des menschlichen Glaubens nicht ab. Man hat oft kein Gefühl der göttlichen Gnade, sondern glaubt völlig unter Gottes Zorn und Ungnade zu stehen. In Wirklichkeit kann dies aber nicht der Fall sein, so lang man überhaupt noch so viel Glauben und Hoffnung hat, um zu seinem Gott schreien und ihn fragen zu können: warum hast du mich verlassen? Dies ist in unserer gesammten, an das Vorbild der Psalmen sich anlehnenden Erbauungslitteratur hundertfältig bezeugt, während der kirchliche Unter-

[1]) Daß poetische (und prophetische) Herzensergießungen nicht ohne vorausgegangene, ernste Reflexionsarbeit für die Dogmatik verwertbar sind, dürfte allgemein zugestanden sein.

richt durch das orthodoxe Schema der Lehre versucht ist, an diesen praktischen Fragen vorbeizugehen, d. h. sie im voraus falsch dahin zu beantworten, daß jeder unerlöste Sünder ganz selbstverständlich sich als unter dem Zorn Gottes stehend zu betrachten habe.

Es handelt sich hier um das praktische Problem des Uebels im weitesten Sinn, d. h. um die Frage, wie wir uns religiös in unserem Glauben mit der Thatsache des Uebels abfinden wollen und können. Wie in dieser Hinsicht unsere Sache steht, vermag jeder zu sagen, der überhaupt zu christlicher Sündenerkenntnis gelangt ist und gelernt hat, sich an dem Ideal christlicher Vollkommenheit zu messen. Wir sind als schuldbewußte Sünder unfähig, die Gewißheit der Gnade Gottes gegenüber der Erfahrung des Uebels und insbesondere des Todes unbeirrt festzuhalten. Wir können auch durch aufrichtige Reue und durch ernstliches Besserungsstreben uns diese Gewißheit nicht geben, da die Schuld hiedurch nicht aufgehoben wird, und das subjektive Gefühl wiederkehrender Gnade Gottes, ohne eine objektive Bürgschaft für seine Wahrheit, der niederschlagenden und erdrückenden Macht des Uebels nicht gewachsen ist. In Ermangelung einer inwendigen Bürgschaft haben wir das Bedürfnis äußerer Zusicherungen der göttlichen Gnade. Wir begehren den göttlichen Segen in dem Erfolg unserer Arbeit, in dem Bestande dessen, was unser irdisches Glück ausmacht, in der Teilnahme an einem von Gott gesegneten Ganzen, einer von Gott gesegneten Gemeinschaft (Familie, Volk, Vaterland, Kirche) zu verspüren. Wo nun diese äußeren Versicherungen fehlen oder ausbleiben, und statt derselben uns Uebel widerfährt, da gerät das Zutrauen, das wir aus natürlichen Gründen zu Gott haben möchten, ins Schwanken; wir geraten in Zweifel, ja in die Gefahr der Verzweiflung, die sich entweder als verzagtschwermütige, oder als trotzige Verzweiflung äußern kann. Das könnte nicht sein, wenn die ethischen Bedingungen dazu vorhanden wären, daß wir innerlich unseres Gottes stets gewiß zu sein vermöchten, d. h. wenn keine Sündenschuld uns mit Gott und seiner sittlichen Weltordnung entzweite, und wenn wir nicht in Gemeinschaft mit anderen Sündern zu leben hätten. An unserer

inneren Ratlosigkeit und religiösen Hilfslosigkeit gegenüber dem Uebel, dem natürlichen und geselligen, wie gegenüber der Verbindung beider offenbart sich also unwillkürlich unsere Sünde als Gottesferne, als Hindernis der von uns angestrebten Gemeinschaft mit Gott, als Hindernis des Glaubens. Sofern dies und in welchem Maße dies geschieht, müssen wir notwendig das Uebel als göttliche Zornesandrohung empfinden, d. h. wir müssen unterm Druck des Uebels eine unserem Gefühl der Gottesferne entsprechende, reale Abwendung Gottes von uns voraussetzen, die möglicherweise zu völliger Abkehr werden könnte. Das heißt aber nichts anderes, als: wir müssen uns mit gänzlicher Verstoßung und schließlicher Vernichtung, also vom Zorn Gottes bedroht fühlen, wir glauben, menschlich geredet, den Zorn Gottes aufsteigen zu sehen, der schließlich in einem „Tag des Zorns" zum Ausbruch kommen könnte. Denn es giebt nun einmal thatsächlich in unserem Leben und im Leben anderer Erfahrungen des Uebels, denen gegenüber die aufrichtige Reue über alle Sünden, die Bitte um Vergebung und der ernstliche, angestrengte Wille der Umkehr nichts fruchtet, und weder das Uebel abwendet, noch die innere Gewißheit der Gnade Gottes verschafft. Dieser Abgrund muß am rechten Ort auch im kirchlichen Unterricht gezeigt werden, jedoch der schlichten Wahrheit gemäß als Abgrund, nicht in unwahrer Uebertreibung als gewöhnlicher und natürlicher Aufenthalt aller von Christus noch nicht erlösten Sünder, also nicht unter Verschweigung der Thatsache, daß diesen subjektiven Erfahrungen des Zorns vielfache subjektive Erfahrungen der Güte und Gnade Gottes auch in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit gegenüberstehen, wie denn auch im Christenleben, sofern es noch nicht durch und durch christlich ist, subjektive Gnadenerfahrungen vorkommen, die der Christ nicht mit innerer Wahrheit direkt auf die Vermittlung Christi zurückzuführen vermag, oder die er vielleicht vorschnell und darum fälschlich hierauf zurückführt. Um so deutlicher muß nachgewiesen werden, wie unsicher es ist, sich auf solche subjektive Gnadenerfahrungen zu verlassen, wie leicht unser Gefühl ins Gegenteil umschlägt, und wie wenig die Erinne-

rung an frühere Gnadenerfahrungen Stich hält, wenn ein gegenwärtiges, schweres Uebel uns niederdrückt.

Das praktische Problem des Uebels ist ernstlich als solches im rein religiösen Sinne zu behandeln. Unsere Ungewißheit in Betreff dieses schweren Lebensrätsels und die furchtbare Gefahr der Verzweiflung, die in dieser Ungewißheit liegt, unsere Unfähigkeit, von uns aus das Rätsel zu lösen oder aus der Welt zu schaffen, ist klar zu machen und aus der Sünde abzuleiten. Unser im Schuldbewußtsein begründetes Unvermögen, die Furcht vor dem Zorn Gottes zu überwinden, mit Einem Worte das ungelöste Schuldgefühl des Sünders, muß als die eigentliche, jetzt auf allen Unerlösten lastende Strafe der Sünde bezeichnet werden.

Gott straft, d. h. eigentlich: Gott will und Gott richtet seine Weltregierung so ein, daß wir uns, so lang wir noch unerlöst sind, schuldig fühlen und von seinem Zorne bedroht fühlen müssen, falls wir überhaupt für Gottes Kundgebungen empfänglich und nicht schon ganz verstockt sind. Gott sucht, indem er die inneren und äußeren Konsequenzen der Sünde, seiner sittlichen Weltordnung gemäß, eintreten läßt, zu bewirken, daß Schuldgefühl und Furcht vor seinem Zorn in uns bleiben, oder stets aufs neue in uns entstehen, so lange als wir nicht eine unzweifelhafte Versicherung seiner Gnade empfangen. Mit anderen Worten: Gott sucht durch seine Strafen in uns das Verlangen nach einer das Schuldgefühl und die Furcht wirklich aufhebenden Gnadenoffenbarung zu wecken, weil sie und unser Eingehen auf dieselbe der einzige Weg ist, uns vor dem drohenden Zorn zu erretten.

Indem wir diese religiös-sittliche Wirkung des göttlichen Strafverfahrens in Betracht ziehen, erkennen wir die eigentümliche ethische Bedingtheit dieser Wirkung, die eigentümliche Abhängigkeit derselben vom guten oder bösen Willen des einzelnen Menschen, wie der dem Strafgericht unterliegenden Gemeinschaften und insofern die Vorläufigkeit, die bloß relative Bedeutung und die Unzulänglichkeit des gesamten Strafverfahrens für den göttlichen Weltzweck. Diese Unzulänglichkeit ist natürlich dem

strafenden, göttlichen Erzieher noch viel besser bewußt als uns, weshalb er auch von Anfang an sein Strafen gar nicht auf eine endgiltig entscheidende, sondern nur auf eine vorbereitende und unterstützende Wirkung angelegt und die entscheidende Wirkung vielmehr der Erlösung und ihrem geschichtlichen Siegeslaufe vorbehalten hat. Sie erst kann und wird die endgiltige Rettung der einen und die endgiltige Verstockung der anderen, die endgiltige Scheidung und Entscheidung, den Tag des vollendeten Heils für die Frommen und den Tag des Zornes für die Gottlosen herbeiführen. Auch hieraus ergiebt sich die Notwendigkeit, den Zorn Gottes eschatologisch zu fassen und sein ganzes dem Tag des Zorns vorausgehendes Strafverfahren aus der auf die Rettung möglichst vieler abzielenden Liebesgesinnung Gottes gegen alle Menschen abzuleiten.

Die Lehre vom Zorn Gottes, von der Sünde und Sündenstrafe kann also überhaupt erst im Zusammenhang mit der Erlösungslehre zum Abschluß gebracht werden. Wer dem Zorn Gottes verfalle und worin die „Gewalt des Teufels", d. h. des Bösen in seiner gesteigertsten Entwicklung bestehe, kann nur aus der Heilslehre erschlossen werden, wird auch thatsächlich nur von solchen erkannt, welche mit der Person Christi irgendwie in entscheidende Berührung kommen. Darum ist es ein schwerer, methodischer Fehler des orthodoxen Systems, daß in demselben versucht wird, eine abgeschlossene Lehre vom Zorn Gottes und von der Gewalt des Teufels noch abgesehen von der Erlösungslehre, schon im Zusammenhang mit der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit zu geben, ein Fehler, der auch pädagogisch im katechetischen Unterricht sehr nachteilig wirkt[1]).

[1]) Dies hat auch Zezschwitz erkannt, den gewiß niemand zu den Anhängern der „Modetheologie" wird rechnen wollen. Er verlangt, daß die Lehre vom Teufel nicht im ersten Hauptartikel, sondern im zweiten behandelt werde (die Christenlehre im Zusammenhang, Einleitung S. 12), wo auch Luthers Erklärung den Teufel zum erstenmal erwähnt. Durch seinen unkritischen Biblicismus wird freilich Z. verhindert, den vollen Ertrag dieser überaus fruchtbaren Erkenntnis zu ernten und glaubt z. B. bei der Verwertung von Gen. 3 im ersten Hauptartikel doch schon den Teufel („vorläufig") beiziehen zu müssen.

Wieder springt hier die methodische und pädagogische Ueberlegenheit des kleinen Katechismus Luthers über alle katechetischen Unterrichtsmittel der orthodoxen Schultheologie in die Augen.

Die Fehler, zu deren Vermeidung man beim Gebrauch des württ. Konfirmationsbüchleins und ähnlicher Lehrmittel (namentlich auch der württembergischen „Kinderlehre") viel Zeit, Mühe und Umdeutungskunst aufwenden muß, werden ganz von selbst vermieden, wenn man dem großen Gedankenzug des Katechismus folgt und ohne die üblichen schulgerechten Eintragungen einfach die Erklärungen Luthers Wort für Wort (natürlich nicht gerade der Wortfolge nach) ausnützt.

Das erste Hauptstück (von den 10 Geboten) leitet dazu an, die Lehre von der Sündenstrafe in den Grenzen gesunder Nüchternheit zu halten, die göttliche Vergeltung und die unheilvollen, individuellen und allgemeinen Konsequenzen des Bösen an Beispielen aus dem Leben und der Geschichte zu veranschaulichen und schließlich auf die hierin liegende, göttliche Androhung ähnlicher, noch strengerer und allgemeinerer Gerichte hinzuweisen, die allerletzten Konsequenzen des Bösen aber und das Aeußerste von göttlicher Strafe nur vorläufig anzudeuten und etwa zu sagen: die Sünde als Uebertretung des Gesetzes bringt die Menschen in Gefahr, sich samt der engeren und weiteren Gemeinschaft, in der sie leben, zu Grunde zu richten, ja sie bringt die Gefahr mit sich, daß es mit der ganzen Menschheit abwärts geht, einem allgemeinen Zorngericht entgegen, während doch Gott seine Gebote zum Heil gegeben hat, und Gnade und alles Gute verheißt denen, die seine Gebote halten.

Der so gewonnene Standpunkt wird nun verstärkt, indem der 1. Hauptartikel des zweiten Hauptstücks weiter ausholend bis auf die Schöpfung zurückgeht und zeigt, wie von Gott überhaupt alles Gute, namentlich unsere höchste geistige Bestimmung und die ihr entsprechende Anlage („Leib und Seele" — „Vernunft und alle Sinne") kommt und wie es Gottes Wille ist, uns all dieses Gute zu erhalten und uns „vor allem Uebel zu behüten und zu bewahren" durch seine väterliche Vorsehung, Führung und Regierung. — Das alles aus lauter „väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit." Hier kommt zum ersten Mal das Wort „Uebel"

vor, charakteristisch begleitet von dem noch subjektiver gefärbten Wort „Fährlichkeit.“ Es handelt sich hier um alles das, wovon der gottgeschaffene Mensch thatsächlich in der Integrität seines Lebens und seiner Entwicklung äußerlich und innerlich bedroht ist und sich bedroht fühlt. Es wird dies jedoch dem ganzen Zusammenhang nach unter einen völlig anderen Gesichtspunkt gestellt, als in dem gewöhnlich hier eingeschalteten, orthodoxen Lokus vom Urstand, Sündenfall, Sünde und Sündenstrafe. Luthers Erklärung zum 1. Hauptartikel ist ganz unschuldig daran, daß die meisten Katecheten an dieser Stelle schildern, wie infolge des Sündenfalles in der Menschheit eine von Gott verlassene Entwicklung zum heillosen Verderben Platz gegriffen habe. Im Sinne Luthers wäre hier vielmehr auszuführen, wie Gott nach seiner unveränderlichen (vgl. oben S. 22), väterlichen Güte und Barmherzigkeit das erhält, was er geschaffen hat und darum unser Leben durch alle Gefahren und Uebel so hindurchrettet, daß es sein im ursprünglichen Schöpfungsplan vorgesehenes Ziel trotz aller Hindernisse doch nicht zu verfehlen braucht, sondern für die Erfüllung der am Schluß von Luthers Erklärung so wirksam hervorgehobenen Dankespflicht („das alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und Gehorsam zu sein schuldig bin“) Raum behält. Nun ist ja natürlich hier der Ort auch für die Frage, woher das Uebel komme, wozu es da sei und inwiefern Gott uns wirklich, trotz der täglich fühlbaren Herrschaft des Uebels (namentlich des Todes) in der Welt, „vor allem Uebel behüte und bewahre“. Jedoch kann die Antwort auf diese Frage im ersten Hauptartikel nur vorbereitet, nicht abschließend gegeben werden. Vor allem wird gesagt werden (in Form der Behauptung ohne die christologische Begründung), daß Gott „nicht von Herzen die Menschenkinder betrübe und plage“, d. h. daß das Plagen nicht seine eigentliche und letzte Absicht sei, weder ursprünglich, noch nachträglich infolge der eingetretenen Sünde. Vieles, was der Mensch zunächst als Uebel empfinde, sei in Wahrheit eine notwendige und heilsame Probe, ein Anlaß und Sporn zur Entfaltung der höchsten, menschlichen Kräfte. Die allerdings jetzt vorhandene Häufung und Steigerung der Uebel sei eine Folge und

Strafe der menschlichen Sünde; Gott sei aber jedenfalls willens, auch das Aergste, so viel an ihm liegt, uns zum besten dienen zu lassen. Das alles gehört hierher; und zwar läßt sich für diese Darlegung gerade an diesem Ort, im ersten Hauptartikel, keine bessere Anknüpfung finden, als die auch im orthodoxen System hierher gezogene, biblische Erzählung von der Schöpfung des Menschen, vom Paradies und vom ersten Sündenfall. Aber das Lehrziel darf hiebei nicht das negative und verfrühte sein, die Verlorenheit des natürlichen, sündigen Menschen klar zu machen, die doch erst an der Person Christi klar werden kann. Der Katechet sollte sich hüten, daß er nicht in der „Anthropologie" sich verliere und in einseitiger Weise vom Menschen rede, wo doch von Gott dem Vater, von seiner ursprünglichen und trotz der Sünde nicht aufgegebenen, sondern fort und fort aufrecht erhaltenen Schöpferordnung, und nur unter diesem Gesichtspunkt vom Menschen und seiner Sünde die Rede sein soll. Nicht das übliche Theologumenon vom Urstand, vom Sündenfall und seinen Folgen, sondern einfach der christliche Vorsehungsglaube („ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat — und noch erhält") ist hier als Ideal und Aufgabe soweit darzulegen, als er sich aus dem Gedanken der göttlichen Bestimmung des Menschen entwickeln läßt. Die Begründung dieses Glaubens bleibt dem 2. Hauptartikel, die Anleitung zur subjektiven Aneignung desselben, sowie auch die der christlichen Erfahrung zu entnehmende, ausführlichere Schilderung seiner Art und seines Inhalts dem 3. Hauptartikel und 3. Hauptstück (vom Gebet des Herrn, besonders 4. und 7. Bitte) vorbehalten. Ausdrücklich aber sei noch einmal das Mißverständnis abgewehrt, als wollten wir dazu anleiten, daß der Katechet im 1. Hauptartikel die Thatsache der menschlichen Sünde ignoriere und mit Stillschweigen übergehe. Aus Anlaß der Besprechung des Uebels ist vielmehr ein kurz zusammenfassender Rückblick auf das im 1. Hauptstück Gelehrte zu geben und hieran das Neue anzuknüpfen, das der Begriff Gottes als des Schöpfers und Erhalters im Vergleich mit dem des Gesetzgebers und Vergelters enthält[1]). Nur dagegen streite ich, daß die ganze

[1]) Die Verwendung von Gen. 3 schon im ersten Hauptstück beim 9.

Lehre von der Sünde und Sündenstrafe dem 1. Hauptartikel eingepfropft wird. Vom Ursprung der Sünde und Sündenstrafe ist hier zu reden, jedoch so, daß das Hauptgewicht auf die trotz Sünde und Sündenstrafe in Giltigkeit bleibende göttliche Bestimmung des Menschen fällt und das Ideal des christlichen Gottesglaubens in seinen allgemeinen Grundzügen positiv dargestellt wird, überhaupt die positiven Voraussetzungen der Heilslehre im christlichen Gottesbegriff zu ihrem Recht kommen.

Erst am Schluß dieser Ausführungen, beim Uebergang zum 2. Hauptartikel ist dann der rechte Ort, das Uebel als praktisches Problem (vgl. S. 50) zu behandeln und dem geschilderten Ideal des christlichen Vorsehungsglaubens das Zugeständnis an die Seite zu stellen, daß es für uns als schuldbewußte Sünder bei dem jetzigen Zustand der Welt überaus schwer ist, den christlichen Vorsehungsglauben in jeder Lebenslage festzuhalten, ja daß es uns ganz unmöglich wäre, dies zu leisten, wenn Gott, der Schöpfer und Erhalter, nicht auch der Erlöser und Tröster wäre. Ganz kann jedoch unsere sittlich-religiöse Impotenz erst im 2. Hauptartikel durch Vergleichung unseres Glaubenslebens mit dem Innenleben Jesu klar gemacht werden, wie denn auch Luther erst dort die Verlorenheit („mich verlorenen und verdammten Menschen") des natürlichen Menschen und die „Gewalt des Teufels" erwähnt.

Doch hiemit greifen wir schon in den zweiten Teil dieser Abhandlung, in den Zusammenhang der Versöhnungslehre selbst hinüber. Für jetzt sollte nur gezeigt werden, wie die Voraussetzungen der ethischen Versöhnungslehre sich nach Luthers kleinem Katechismus in klar abgestufter, auch der kindlichen Fassungskraft angepaßter Entwicklung vorführen lassen, während die nach orthodoxem System entworfenen Lehrbücher den methodisch richtigen Gang des Unterrichts sehr erschweren.

---

und 10. Gebot und am Schluß (vgl. Zezschwitz) scheint mir weniger ratsam, da durch diese Vorwegnahme die Wirkung der späteren Verwendung beeinträchtigt, und der Katechet versucht wird, sich die Aufsuchung der fürs erste Hauptstück passenden Beispiele zu ersparen.

Die dogmatische Bedeutung und der religiöse Werth der übernatürlichen Geburt Christi.

Von

A. Hering,
Pfarrer in Straßburg i. Els.

„Empfangen vom Heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria", das ist der Satz, um welchen sich im letzten Grunde der Apostolikumsstreit bewegt hat. Unter den in der „Christlichen Welt" [1]) veröffentlichten Thesen Prof. Harnack's ist es vornehmlich die achte, welche den Sturm hervorgerufen und die kirchliche Leidenschaft entfesselt hat, mit welcher der Streit von konservativer Seite geführt worden ist. Und das läßt sich wohl begreifen. Handelte es sich doch nach Vieler Ueberzeugung um die Wahrung eines religiösen Interesses, ja eines Interesses ersten Ranges, welches man durch Harnack's Kritik gefährdet glaubte. Der Angriff auf jenen Satz des Apostolikums wurde empfunden als ein Angriff auf die Person Jesu, als eine Bestreitung seiner Gottheit, mithin als ein Angriff auf das Centrum und das Heiligthum des christlichen Glaubens. Am deutlichsten ist dies zum Ausdruck gekommen in der Erklärung des Vorstands der ev.-luth. Pastoralkonferenz in Preußen: „daß der Sohn Gottes empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, das ist das Fundament des Christenthums; es ist der Eckstein, an welchem alle Weisheit dieser Welt zerschellen wird."

---

[1]) 1892, No. 34.

Umgekehrt urtheilte man von der anderen Seite. Eben jene Behauptung wird in der „Eisenacher Erklärung der Freunde der Christl. Welt“ bezeichnet als „eine betrübende Verwirrung der Gewissen“ und als „eine Verkehrung des Glaubens“. Man leugnet, daß der wunderbaren Zeugung Jesu ein solcher Werth zukomme, behauptet vielmehr, daß das religiöse Interesse, um welches es den Gegnern zu thun ist, nicht an jener Thatsache hängt, sondern auch ganz unabhängig von ihr sehr wohl gewahrt werden kann. Der einzigartigen Würde Christi wollten auch Harnack und seine Gesinnungsgenossen nicht zu nahe treten.

Eine objektiv begründete Entscheidung jener zwei einander widersprechenden Werthurtheile ist nur möglich an der Hand der Geschichte. Sie allein gibt uns einen Maßstab an die Hand, der uns frei macht von den subjektiven Meinungen und Voraussetzungen, Sympathien und Antipathien. Es wird also darauf ankommen aus der Geschichte des christlichen Dogmas festzustellen, welche Bedeutung der Gedanke der übernatürlichen Geburt Jesu im Zusammenhang der christlichen Lehre thatsächlich erlangt hat und andererseits aus der praktisch-kirchlichen Verwerthung dieses Gedankens zurückzuschließen auf seinen wirklichen religiösen Werth. Predigt, Katechismus und Kirchenlied werden für diesen zweiten Theil unserer Betrachtung unsere Quelle bilden.

Von einer historisch-kritischen Untersuchung über die Thatsache selbst sehe ich vollständig ab, und zwar deswegen, weil unsere specielle Aufgabe in keinem direkten Zusammenhang steht mit dem Urtheil über den geschichtlichen Werth der Kindheitsevangelien. Man kann in Bezug auf jene Frage verschiedener Meinung sein und doch zu demselben Urtheil gelangen über den dogmatischen und religiösen Werth der übernatürlichen Geburt Christi. Was uns die Geschichte lehrt über die thatsächliche Verwerthung derselben im Dogma und in der asketischen Literatur, das gilt für Jeden wie er auch im Einzelnen von der Glaubwürdigkeit der betreffenden evangelischen Berichte denken mag. So ist uns gerade durch diese Stellung der Frage ein Mittel der

Einigung und der Verständigung zwischen den streitenden Parteien gegeben.

Noch sei im Voraus ausdrücklich anerkannt, was sich uns auch im Folgenden bestätigen wird, daß mit der übernatürlichen Geburt Christi sehr werthvolle religiöse Gedanken verknüpft worden sind. Ich denke nicht daran die Wahrheit und ewige Gültigkeit dieser Gedanken zu bestreiten, wenn es sich zeigen sollte, daß dieselben mit jener geschichtlichen Thatsache nur sehr lose zusammenhängen, ja vielleicht irriger Weise damit verknüpft werden.

I.

Um die dogmatische Bedeutung unseres Lehrstücks festzustellen, müssen wir die Stellung desselben in der Entwicklung der kirchlichen Lehre, speciell der Christologie ins Auge fassen. Seine Wurzeln liegen in der urchristlichen Ueberlieferung, welche in Matth 1 und Luc 1 ihren Niederschlag gefunden hat. Mit der geschichtlichen Kritik dieser Texte haben wir hier nichts zu thun, sondern nur zu fragen, welche Bedeutung der wunderbaren Zeugung Jesu im Zusammenhang dieser Erzählungen und der darin ausgeprägten religiösen Anschauung zukommt. Um die ursprünglichen Gesichtspunkte scharf zu erfassen, ist eine gesonderte Betrachtung der beiden Berichte nothwendig.

1. Der Gedanke, auf welchen es dem ersten Evangelisten ankommt, ist ausgesprochen Matth 1 22: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου λέγοντος . . . Die Erfüllung des — nach LXX citirten — Schriftworts Jesaj 7 14 ist der eigentliche Grund für die jungfräuliche Empfängniß Jesu. Die Bedeutung dieses Ereignisses erschöpft sich in der Erfüllung eines alttestamentlichen Orakels. Es fehlt jede Reflexion über den inneren Zusammenhang zwischen der specifischen Würde dieses Kindes und seinem außerordentlichen Lebensanfang. Es handelt sich um ein Stück Weissagungsbeweis und weiter nichts.

Auf derselben Linie liegt die merkwürdige Stelle der Apologie des Justin[1]), in welcher die griechische Mythologie als

[1]) Apol. 22.

Stütze der evangelischen Ueberlieferung verwerthet wird. Durch die vaterlose Geburt gleicht Jesus den griechischen Heroen, spec. dem Perseus. Aehnlich nimmt auch Origenes[1]) einmal Bezug auf die Geburt Plato's als Sohn des Apollo und der Amphiktyone oder auf die Geburt des Geiers.

Eine innere Verwandschaft mit dieser Anschauung hat auch diejenige, welche in der fraglichen Thatsache nur das Wunder sieht, d. h. den Akt übernatürlicher aber im Grunde willkürlicher göttlicher Allmacht. Wunder- und Weissagungsbeweis sind ja überhaupt Zwillingsbrüder. Charakteristisch hiefür ist die Stelle bei Anselm (Cur Deus homo II 8): „Quatuor modis potest Deus facere hominem: videlicet aut de viro et femina, sicut assiduus usus monstrat; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suae subicere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius quam ut de femina sine viro assumat illum hominem quem quaerimus. Utrum autem de virgine aut de non virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubio asserendum est, quia de virgine hominem nasci oportet."

Auch heutzutage begegnet man häufig ähnlichen Gedanken in Betreff der übernatürlichen Geburt Christi. Sie soll als Gegenstand des Glaubens erwiesen sein, dadurch, daß sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist als Weissagung und als wunderbare Thatsache. Ich will hier die Frage nicht aufwerfen, ob der hiebei vorausgesetzte Glaubensbegriff und die zu Grunde liegende Anschauung von der Heiligen Schrift wirklich evangelisch sind, sondern nur darauf hinweisen, daß damit über die Bedeutung der Thatsache und ihre Wichtigkeit für den Glauben noch gar nichts ausgesagt ist. Es bleibt uns unbenommen, derselben keine größere Bedeutung zuzumessen, als etwa dem Wunder von dem auf Elisas Gebot schwimmenden Eisen (II Kön 6 6) oder der Geburt Jesu in Bethlehem, die zwar nicht als Wunder, aber doch als Erfüllung einer Weissagung verglichen werden kann.

[1]) c. Cels 1 37 32.

2. Zu einer andern fruchtbareren Betrachtungsweise führt uns *der dritte Evangelist*. Luc 1 35 spricht der Engel zu Maria: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Also *die übernatürliche Erzeugung Jesu bildet den Realgrund für seine Gottessohnschaft*. Der Ausdruck υἱὸς θεοῦ wird in der allernächsten Bedeutung des Wortes gefaßt; die göttliche Vaterschaft wird in physischer Weise verstanden und schließt eben deswegen jede menschliche Vaterschaft aus. Sie vollzieht sich als schöpferische Wirksamkeit Gottes im Schoße der Jungfrau und ist vermittelt gedacht durch das πνεῦμα ἅγιον oder die δύναμις ὑψίστου. Beide Ausdrücke sind vollständig synonym: πνεῦμα ἅγιον ist durchaus alttestamentlich zu verstehen als der schöpferische Gottesgeist (Ps 104 30) und hat durchaus nicht die ethisch-religiöse Bedeutung, welche es in der paulinischen Theologie erhalten hat. Es ist eine Eintragung in unsere Stelle, wenn manche Exegeten darin die Rücksicht auf die Sündlosigkeit Jesu finden wollen[1]. Aber eben so fremd ist ihr der Gedanke eines präexistirenden und in Jesu mit der Menschheit sich verbindenden göttlichen Princips. Es handelt sich vielmehr im Sinne des Lucas um eine in sich durchaus vollständige und selbständige Erklärung der Gottessohnschaft Jesu: er ist Gottes Sohn, weil er nicht von einem menschlichen Vater, sondern durch unmittelbare göttliche Wirksamkeit erzeugt ist. Hier liegt die eigentliche Wurzel der dogmatischen Verwerthung der übernatürlichen Geburt Jesu. Wir haben es mit einem *durchaus populären aber in sich geschlossenen und selbständig gemeinten Erklärungsversuch der göttlichen Würde Jesu* zu thun. Im Unterschied von den in der paulinischen und johanneischen Christologie vorliegenden metaphysischen Spekulationen bietet uns die Kindheitsgeschichte des 3. Evangeliums eine naiv-populäre christologische Anschauung wesentlich physischer Kategorie.

Genau derselbe Gedanke findet sich im *altrömischen Symbol*, dem Ur-Apostolikum: πιστεύω εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν

[1] Vgl. B. Weiß, Das Leben Jesu, I 219.

αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Die einzigartige Würde Jesu als Gottessohn wird durch die Einzigartigkeit seiner Geburt begründet und erklärt. Es fehlt jede Bezugnahme auf die Präexistenz, die auch durch das μονογενής nicht zum Ausdruck kommt. Die Gottessohnschaft Jesu ist also eine geschichtlich — nicht von Ewigkeit her — begründete. „Die theologische Reflexion über das Wesen der Gottessohnschaft ist noch völlig unentwickelt; das Problem der Person Christi wird noch in ganz primitiver Weise vergegenwärtigt — das Wort „Sohn" im landläufigsten Sinne führte auf die Spur: die Erzählung des Lucas gab die einleuchtende Erklärung." (Kattenbusch, Zur Würdigung des Apostolikums S. 21.) Auch hier fehlt, wie bei Lucas, jede Beziehung auf die Sündlosigkeit Jesu. Das Symbol ist natürlich späterhin nach der Logos-Christologie ausgelegt, resp. dieselbe hineingelegt worden, während der Wortlaut davon nichts weiß. Die vollständig zureichende Grundlage der Christologie ist die wunderbare Zeugung. Diese erscheint daher — hier sowohl wie bei Lucas — als „Heilsthatsache", ja als die eigentlich grundlegende Heilsthatsache.

Dieselbe Gedankenverbindung begegnet uns wieder bei Ignatius (ad Ephes 18 19) und besonders bei Tertullian. „Non competebat ex semine humano nasci dei filium ne, si totus esset filius hominis, non esset et dei filius nihilque haberet amplius Salomone. Ergo iam dei filius ex patris dei semine, id est spiritu, ut esset et hominis filius, caro ei sola competebat ex hominis carne sumenda sine virili semine. Vacabat enim semen viri apud habentem dei semen." (De carne Christi 18.)

Es ist kein Wunder, daß gerade dieser Gedanke in seiner populären Anschaulichkeit auch bis auf den heutigen Tag populär geblieben ist. Es gibt gewiß unter unseren Gemeindegliedern viele, die im Namen „Gottessohn", der Jesu beigelegt wird, vorzugsweise, wo nicht gar ausschließlich, eine Beziehung auf die besondere Art seines Lebensanfangs sehen. So ist ihnen auch die jungfräuliche Geburt eine „Heilsthatsache" [1]), und der Apostolikumsstreit hat mit wünschens-

[1]) Vgl. Sell, Der Wunderglaube der Gemeinden und das Gewissen

werther Deutlichkeit gezeigt, daß jeder Angriff auf diesen Punkt in weiten Kreisen als sacrilegium empfunden wird. Leider ist es nicht blos in Laien-, sondern vielfach auch in Pastorenkreisen so und doch sollte jeder, der Theologie studirt hat, zum mindesten wissen, daß der Ausdruck „Sohn Gottes" aus dem Alten Testament zu erklären ist, was uns auf ein ganz anderes Gebiet weist als das der physischen Abstammung. Heutzutage freilich kommt der Gedanke von Luc 1 35 nicht mehr in seiner Selbständigkeit und Reinheit zur Geltung, sondern wird immer — bewußt oder unbewußt — mit dem Präexistenzgedanken combinirt, gegen den er von Haus aus gleichgültig ist. Von der Unfähigkeit, diese zwei Gedankenreihen zu unterscheiden und auseinanderzuhalten, zeugt der ganze apologetische Theil der Apostolikumsliteratur[1]).

Eine bewußte Combination derselben findet sich in der modernen Kenosistheorie. Sie rekurrirt auf die jungfräuliche Empfängniß, um eine unpersönliche menschliche Natur Christi zu konstruiren, mit welcher sich dann der entäußerte Logos als das personbildende Princip verbindet. Es geht dabei nicht ab ohne eine Beeinträchtigung der Integrität der Menschheit Christi[2]). Dagegen aber muß sich die Christenheit aufs Ent-

---

des evangel. Geistlichen. In dieser Zeitschrift 1892, S. 487 f. — Unter den akadem. Theologen steht wohl Philippi allein mit seiner Behauptung, daß mit der jungfräulichen Geburt die Idee des Gottmenschen stehe und falle (Dogm. IV 1 153). Gegen dieses unrichtige und gefährliche Dilemma hat gelegentlich auch B. Weiß protestirt (Meyer-Weiß, Matthäus, 52. A.).

[1]) Der Streit um die übernatürliche Geburt wird einfach auf das Gebiet der Präexistenz hinübergespielt, als ob Beides ohne Weiteres solidarisch oder sogar gleichbedeutend wäre. Eine Begründung für das Recht dieser Combination ist mir nirgends begegnet, ja man scheint die Nothwendigkeit eines solchen Beweises gar nicht gefühlt zu haben. — Vgl. Wohlenberg, „Empfangen vom heil. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria". 1893, S. 12: „Uns ist darum nicht gleichgiltig, ob Jesus vor seiner Geburt wirklich gewesen oder nicht und im Lichte dieses Interesses behaupten wir allerdings: es ist für den Glauben nicht einerlei, ob Jesus von einer Jungfrau durch die Machtthat des Vaters geboren ist oder nicht". — Derselben Verwirrung macht sich sogar Cremer schuldig.

[2]) cf. H. Schultz, Die Gottheit Christi, S. 391—394.

schiedenste wehren, denn wenn ihr die wahre Menschheit Christi verloren geht, so hat sie auch nichts mehr von seiner Gottheit. Die gefährlichste christologische Ketzerei ist der Doketismus.

3. Nachdem wir so die Gedankenverbindungen, in welchen die wunderbare Zeugung Jesu bei Matthäus und Lucas erscheint, kennen gelernt und etwas weiter verfolgt haben, muß noch *die Stellung derselben im Ganzen des Neuen Testaments* kurz besprochen werden. Daß *in den Reden Jesu* keinerlei Verwerthung dieser Thatsache, ja nicht einmal die geringste Anspielung darauf sich findet, ist allgemein zugestanden und aus persönlichem Zartgefühl hinreichend zu erklären. Immerhin wird man doch *aus diesem Stillschweigen Jesu schließen* dürfen, daß nach seiner Ansicht *die Kenntniß seines wunderbaren Lebensanfangs keinen nothwendigen Bestandtheil des Glaubens an ihn und seine Sendung ausmachte.* Sonst hätte er seine Jünger darauf hinweisen *müssen*, wollte er sie nicht der Gefahr aussetzen, daß ihr Glaube und ihr Verständniß seiner Person beständig unvollkommen bleibe. Was aber Jesus als das eigentliche Fundament des Glaubens an ihn ansah, das kann wohl im Hinblick auf Worte wie Matth 8 10 15 28 16 15—17 Joh 6 63 14 10 f. nicht zweifelhaft erscheinen.

In den *paulinischen Schriften* hat man Andeutungen der übernatürlichen Geburt Christi finden wollen in Rm 1 3 f. und Gal 4 4. Was die erste Stelle betrifft, so kann ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης jene Thatsache nicht ausdrücken, besonders wenn man bedenkt, daß Gal 4 29 Isaak direkt als γεννηθεὶς κατὰ πνεῦμα bezeichnet wird, womit der natürliche Hergang bei seiner physischen Lebensentstehung nicht im mindesten bestritten werden soll. Zu dem Ausdruck γενόμενον ἐκ γυναικός Gal 4 4 ist zu vergleichen die Anwendung desselben Wortes Mtt 11 11 in Bezug auf Johannes den Täufer. Aber selbst, wenn jene Stellen wirklich besagten, was man darin finden will, wären sie doch im Zusammenhang des paulinischen Lehrbegriffs ohne wesentliche Bedeutung. *Die Christologie des Paulus ruht auf der Thatsache der Auferstehung und*

Erhöhung Christi, nicht auf seinem wunderbaren Lebensanfang; von dort aus schreitet sie fort zum Gedanken des präexistenten himmlichen Menschen.

In gleicher Weise verhält es sich bei Johannes.

Die einzigartige religiöse Stellung Jesu ist darin begründet, daß der göttliche Logos in ihm Fleisch geworden ist. Auf die übernatürliche Geburt wird aber durchaus keine Rücksicht genommen, dieselbe findet nicht einmal als Hülfslinie Verwendung in der Christologie des vierten Evangeliums. An einer Stelle (1 13) ist allerdings ausdrücklich die Rede von solchen, die οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Als solche werden alle Gläubigen bezeichnet, sofern ihr inneres geistiges Leben nicht irdisch-menschlichen Ursprungs ist, sondern unmittelbar aus Gott stammt. Davon wird natürlich ihre physische Lebensentstehung durchaus nicht berührt. Mit welchem Recht will man aus dieser Stelle folgern, daß was der Evangelist von dem geistigen Leben der Gläubigen sagt, von dem physischen Leben Christi gelten müsse?

Wir stehen also vor der gewiß sehr bedeutsamen Thatsache, daß — von den beiden Kindheitsevangelien abgesehen — das ganze Neue Testament die wunderbare Geburt Jesu ignorirt. Jesus selbst nimmt nirgends auf dieselbe Bezug und die beiden theologisch bedeutendsten Schriftsteller des Neuen Testaments haben dieser Thatsache in ihren Systemen keine irgendwie erkennbare Stellung gegeben. Die paulinische und johanneische Christologie, welche die Grundlage für die spätere Entwicklung dieses Dogmas bildet, ruht auf einer ganz anderen Basis als der in Mtth 1 und Lc 1 enthaltenen Anschauung. Mag es nun auch vielleicht zu weit gegangen sein, wenn man aus diesem Stillschweigen des Neuen Testaments erschließen wollte, daß mit Ausnahme zweier Evangelisten kein neutestamentlicher Schriftsteller von einer solchen Thatsache etwas gewußt, mithin diese selbst der geschichtlichen Wirklichkeit entbehre, so ergibt sich doch mit völliger Sicherheit, daß die durch das Neue Testament repräsentirte urchristliche Tradition — von zwei Stellen abgesehen — jenem Gedanken keinen selbständigen Werth zuerkennt, ja denselben nicht

einmal in untergeordneter Weise in der christologischen Construction verwendet.

4. Dem entspricht nun die weitere eben so unzweifelhafte und charakteristische Thatsache, daß die übernatürliche Geburt Jesu bei der Begründung und Ausbildung der kirchlichen Christologie durchaus keine Rolle gespielt und keine Bedeutung erlangt hat. Dennoch ist sie ein constantes und — man darf wohl sagen — allgemein anerkanntes Moment in der Lehrüberlieferung der nachapostolischen Zeit, denn von einem irgendwie bedeutsamen oder erfolgreichen Widerspruch dagegen weiß die Dogmengeschichte nichts. Derselbe war vielmehr beschränkt auf den engen Kreis der ebionitischen Judenchristen. Schon um dieses seines Ursprungs willen konnte er nur von geringem Einfluß auf die wesentlich heidenchristliche Entwicklung der christlichen Lehre sein. Und selbst in den Kreisen des Judenchristenthums war der Widerspruch nicht allgemein, denn die Nazaräer bekannten sich zu der jungfräulichen Geburt des Messias und in späterer Zeit scheinen auch die Ueberreste der alten ebionitischen Gemeinden diese Anschauung getheilt zu haben. Die Leugnung der übernatürlichen Zeugung Jesu bildete nach Irenäus einen der fünf Unterscheidungspunkte zwischen der Kirche und den Ebioniten. Seit Ausgang des zweiten Jahrhunderts gilt dieselbe als die ebionitische Häresie κατ᾽ ἐξοχήν [1]). Thatsächlich ist aber diese Häresie ganz bedeutungslos geblieben und man darf von der jungfräulichen Geburt Jesu als von einem einhellig anerkannten, unveräußerlichen Stück christlicher Lehrüberlieferung sprechen. Erst die moderne Bearbeitung des Lebens Jesu hat dasselbe ernstlich beanstandet.

Freilich ist dieses Lehrstück nie in Fluß gekommen. Es hat, wie schon bemerkt, bei der Ausbildung des christologischen Dogmas keinen irgendwie nennenswerthen Antheil gehabt, weder im Kampf um die Gottheit Christi noch bei der Feststellung d r Zweinaturen-

1) Harnack, Dogmengesch. I, S. 255 f.

lehre. So wird es auch im Nicänum nur im Vorübergehen erwähnt, im Chalcedonense, im sog. Athanasianum ist es vollständig übergegangen. Von einer Geschichte dieses Lehrstücks kann daher nicht gesprochen werden. Seine Eingliederung in das christliche Lehrganze, resp. in die Christologie ist ziemlich schwankend. Die altprotestantische Orthodoxie hat die wunderbare Zeugung Christi in Beziehung gesetzt zu den praerogativae seiner menschlichen Natur, deren Hollaz drei aufzählt: 1) ἀνυποστασία, i. e. carentia propriae subsistentiae divina filii hypostasi compensata; 2) ἀναμαρτησία inhaesiva; 3) singularis animi et corporis excellentia. Die zwei ersten Punkte laufen doch wieder darauf hinaus die Gleichartigkeit der Menschheit Christi mit unserer menschlichen Natur in Abrede zu stellen. In der neueren Dogmatik sind wesentlich zwei Gesichtspunkte geltend gemacht worden zur Deutung und Verwerthung jener Thatsache: sie wird bezogen einerseits auf die Sündlosigkeit Christi, andererseits auf seine Geltung als Universalmensch. Es gilt diese beiden Anschauungen etwas näher in's Auge zu fassen und dabei auch die Vorläufer dieser zwei Gedankenreihen in der alten Kirche kurz zu erwähnen.

A. Die älteste Combination zwischen der Sündlosigkeit Jesu und seiner Geburt aus der Jungfrau findet sich, meines Wissens, bei Justin: Christus ist geboren nicht als Mensch von Menschen, sondern δίχα ἁμαρτίας von der Jungfrau Maria aus Abrahams Samen (c. Tryph. 23 54). Aehnlich im pseudo-justinischen Fragment „de resurrectione“ wo zugleich der Gesichtspunkt des Wunders wie in der oben citirten Stelle aus Anselm enthalten ist.

Dem Irenäus und Tertullian war — nach Harnack (S. 508 A. 1) diese Gedankenverbindung fremd. Dagegen findet sie sich, wie nicht anders zu erwarten, bei Augustin. In seiner Erklärung des Symbols (Enchir. ad Laurentium 33 34) hebt er hervor, daß nicht die libido matris sondern die fides den Mittler empfangen hat. Bei der Erklärung von Lc 1 urgirt er in dem Ausdruck ἐπισκιάσει (Lc 1 35) den Begriff der Kühle im Gegensatz zu aller fleischlich-wollüstigen Erregung. Gerade in seiner Theorie von der Erbsünde hat dieser Kirchenvater die nothwendige dog-

matische Voraussetzung jener Combination geschaffen. Die Ansicht, daß die Sündlosigkeit Jesu auf seiner jungfräulichen Empfängniß beruht, ist nun stereotyp geworden. Luther hat sie sehr häufig vorgetragen. Doch ist sie, wenn ich nicht irre, in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche nur einmal erwähnt, nämlich im Großen Katechismus, am Schluß des zweiten Artikels und auch da nur beiläufig. Christus homo factus et a Spiritu sancto ac Maria virgine sine omni labe peccati conceptus et natus . . . ut esset peccati dominus. . . ;

Oefters und ausführlicher kommen die reformirten Bekenntnißschriften auf diesen Punkt zu sprechen[1]).

Bei näherer Betrachtung dieser Gedankenverbindung kann man sich freilich der Einsicht nicht verschließen, daß die Bedeutung derselben wesentlich einzuschränken ist. Schon die Reformatoren haben gelegentlich erkannt und ausgesprochen, daß die bloße jungfräuliche Empfängniß Jesu noch keine ausreichende Grundlage oder Erklärung seiner Sündlosigkeit bietet. So schreibt Calvin[2]): neque enim immunem ab omni labe facimus Christum quia tantum ex matre sit genitus absque viri concubitu, sed quia sanctificatus est a spiritu, ut pura esset generatio ac integra qualis futura erat ante Adae lapsum. Luther spricht denselben Gedanken aus in einer Predigt auf Mariä Verkündigung, wo er entschieden die Nothwendigkeit einer besonderen Reinigung der Maria durch göttliche Wirkung anerkennt[3]). Noch viel entschiedener wird diese Einschränkung vollzogen von den modernen Dogmatikern dieser Richtung. Geß erklärt unumwunden: „Es ist in ihr (der jungfräul. Empfängniß) noch gar nichts als die Möglichkeit der sündlosen Entwicklung Jesu enthalten, noch nicht einmal die Wirklichkeit seiner Sündlosigkeit,

---

[1]) Conf. helv. I II, § 11. Ueber den Genfer und Heidelb. Katech. s. unten.

[2]) Institutio (1559) II 13 4.

[3]) Vermischte Predigten, Frankf., Bd. XX, I 1880, S. 117, vgl. XIX, S. 30. Im Widerspruch damit steht die Behauptung, daß wenn ein Weib ohne männlichen Samen gebären könnte, eine solche Geburt rein wäre. XV S. 200 f.

noch viel weniger seine göttliche Wesenheit [1])." Das Wunder aber ist nothwendig eben um jene Möglichkeit zu schaffen, denn die Erfahrung lehrt: von sündigen Eltern nur sündige Kinder. Die Fortpflanzung der Sünde aber geschieht durch das Geblüt, aus dem wir stammen und durch den von sinnlicher Lust begleiteten und die Sinnlichkeit aufregenden Zeugungsact. Diese letztere verderbliche Einwirkung mußte von Maria und dem in ihrem Schooß entstehenden menschlichen Organismus ferngehalten werden, damit die im Augenblick der Empfängniß von Gott gehauchte Seele, welche während des embryonischen Lebens in die Leiblichkeit versenkt ist, dadurch nicht beeinflußt werde. Nach Geß liegt nämlich der Keim des Menschenlebens vollständig im Weibe und wird durch die Geschlechtsthätigkeit des Mannes nur zur Entwicklung angeregt. Freilich der in Maria liegende Keim war selbst nicht rein und mußte durch die heiligenden Einflüsse des göttlichen Geistes von der ihm anhaftenden Unreinigkeit befreit werden, denn von einer Sündlosigkeit der Maria will Geß natürlich nichts wissen [2]).

Der Hauptfactor der Sündlosigkeit Jesu ist also die heiligende Wirkung des göttlichen Geistes. Die Ausschließung des männlichen Factors bei der Erzeugung Jesu führt nur zu einer kleinen Reduction des von den Eltern auf die Kinder sich fortpflanzenden sündigen Hanges: also, genau genommen, nur eine halbe Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung. Und dies um den Preis eines — nach Beyschlag's treffendem Ausdruck — „unziemlichen Wühlens in dem Entstehungsgeheimniß des Menschenlebens" und mit Hülfe eines sehr problematischen physiologischen Arguments. Theologica non est haec disputatio bemerkt Calvin sehr richtig in Bezug auf die, allerdings entgegengesetzte, Behauptung der novi Marcionitae qui ut Christum de nihilo corpus sumpsisse evincant, mulieres con-

---

[1]) Geß, Die Lehre von der Person Christi, 1856, § 47 48. — So spricht auch Godet in seinem Lucas-Commentar von der wunderb. Geburt als von der condition négative de la sainteté de Jésus, S. 215 f.

[2]) Auch die Ausführungen anderer Theologen über diesen Punkt bringen nichts wesentlich Neues. Vgl. Rothe, Theol. Ethik III, § 534. Frank, Christl. Wahrheit II, S. 107 ff.

tendunt esse ἀσπόρους. Wäre es nicht klüger die evangelische Dogmatik lieber auf anderen festern Boden zu gründen als auf eine — um nicht zu viel zu sagen — unbeweisbare physiologische Theorie, mit deren Richtigkeit die Beweiskraft der ganzen Argumentation steht und fällt? Wäre es nicht auch des hohen Gegenstandes, um den es sich handelt, würdiger, die Glaubensaussagen nicht zu verquicken mit Erörterungen, die einem ganz andern als dem ethisch-religiösen Gebiete angehören. Wenn die Geburt Christi aus der Jungfrau eine Erklärung seiner Sündlosigkeit bieten soll, so muß dieselbe als sehr wenig befriedigend beurtheilt werden. Wenn nun doch einmal die Sündlosigkeit Jesu der heiligenden — nicht bloß schöpferischen — Wirkung des Heiligen Geistes zuzuschreiben ist, wäre es vielleicht richtiger überhaupt nicht den modus dieser Einwirkung feststellen zu wollen, nicht über positive oder negative, ganze oder halbe Möglichkeiten zur Sündlosigkeit zu reflectiren, sondern einfach im Glauben sich auf den Standpunkt der Wirklichkeit zu stellen und alle Fragen nach dem Wie? dieser doch unerklärbaren Thatsache einfach abzuweisen. Oder sollte es vielleicht weniger gläubig sein anzunehmen, daß der Heilige Geist, welcher das sündige Erbtheil, das Jesus von seiner Mutter empfing, hat beseitigen müssen und können, auch die etwa von väterlicher Seite auf ihn einwirkende sündhafte Bestimmung neutralisiren konnte?

B. Ein neuer Gesichtspunkt tritt uns entgegen bei den Theologen, welche in der vaterlosen Geburt Jesu die Voraussetzung erblicken für den Charakter Jesu als Neuschöpfung Gottes und seine Bedeutung als Universalmensch und Begründer einer neuen Menschheit.

Dieser Gedanke läßt sich zurückführen bis auf Irenäus, resp. Justin und knüpft an das paulinische Theologumenon von Christus als dem zweiten Adam an. Die Christologie des Irenäus hat ihre Grundlage an der Logostheorie. Auf der wesentlichen Einheit der Gottheit und Menschheit in Christo beruht seine Bedeutung als Erlöser, denn sein Werk geht auf Ver-

gottung der Menschheit. Was durch Adam's Fall verloren wurde, hat Christus wiedergebracht und das verwirklicht was Adam's Bestimmung war. So ist Christus das Gegenbild Adam's und in diesem Zusammenhang findet die Geburt aus der Jungfrau ihre Verwendung. „Wie jener erstgebildete Adam aus ungeackerter und noch jungfräulicher Erde gebildet wurde durch die Hand, d. h. durch das Wort Gottes, so erhielt der den Adam in sich Zusammenfassende, als der selber das Wort ist, mit Recht aus der noch jungfräulichen Maria die Erzeugung des Adam recapitulationis". Gott aber hat ihn nicht wiederum aus Erde, sondern aus Maria entstehen lassen, um den Zusammenhang mit der ersten Schöpfung zu wahren (III 20 21). Maria erscheint als Gegenbild der — noch jungfräulichen — Eva: „Der Ungehorsamsknoten der Eva erhielt seine Lösung durch den Gehorsam der Maria; denn was verknüpft hat die Jungfrau Eva durch Ungehorsam, das hat die Jungfrau Maria gelöst durch den Glauben" (III 22 1, vgl. auch V 19 1 21 2). Diese Behandlung der Geburt Christi gliedert sich ein in das Bestreben des Irenäus, das ganze Leben Jesu als ein erlösendes anzuschauen und die einzelnen Züge desselben demgemäß zu verwenden und als Heilsthatsachen zu deuten. Dazu dient ihm namentlich seine Recapitulationstheorie von Christus als dem zweiten Adam[1]). Immerhin aber ist die Ausführung dieses Gedankens in Bezug auf die jungfräuliche Geburt doch nicht mehr als eine typologische Spielerei. Für die Christologie dieses — gerade für die Entwicklung des christologischen Dogmas sehr bedeutenden — Kirchenvaters hat sie so gut wie gar keine Bedeutung. Zugleich aber zeigt sich schon hier, daß die wunderbare Geburt nicht bloß in Bezug auf Jesus von Bedeutung ist, sondern auch, und vielleicht noch mehr, in Bezug auf Maria. Gerade die Parallele Eva-Maria ist nach Harnack's Urtheil eine der Wurzeln der späteren Marienverehrung[2]).

---

[1]) cf. Harnack I, S. 507 f.

[2]) Vgl. auch Tertullian, De carne Christi 17 20: uti virgo esset

Die moderne dogmatische Ausführung dieses Gesichtspunktes findet sich besonders bei Dorner, Rothe und Frank[1]. Die vaterlose Geburt Jesu ist nothwendig, damit dieser nicht bloß ein Einzelmensch sei wie alle andern Glieder der Gattung, sondern der das ganze Geschlecht in sich zusammenfassende zweite Adam oder Universalmensch. Durch die natürliche Propagation, meint Frank, tritt das lediglich individuelle Glied der Menschheit in's Dasein, dessen Persönlichkeit und Existenz überhaupt Wirkung der elterlichen Factoren, unter göttlichem concursus, ist. Dem Protevangelium gemäß soll aber der Weibessame nicht bloß individueller Mensch sein, sondern die in einer Einzelpersönlichkeit sich zusammenfassende Menschheit. Andrerseits ist Maria die Verkörperung der schlechthinigen Empfänglichkeit der Menschheit für die Wirkungen des Heilsgottes, der sie zum siegreichen Kampf wider den Versucher befähigen will. „Der Heilige Geist als das ausgestaltende Princip des schöpfungsmäßig Werdenden zur Realisirung der Schöpferidee in dem Substrat des Geschaffenen wirkt in der Jungfrau das Menschengebilde des andern Adam."

Dieser Argumentation wäre Folgendes zu entgegen. Entweder wird jene Universalität Jesu so verstanden, daß dieser keinerlei individuelle Bestimmtheit und Beschränkung an sich getragen hätte: kein bestimmtes Temperament, keinen irgendwie ausgeprägten nationalen Charakter, dann ist er überhaupt keine wahrhaft menschliche Individualität, kein Mensch wie wir, dann stimmt dieses Bild Christi nicht überein mit demjenigen, welches die Evangelien von ihm gezeichnet haben. Oder aber die universell menschliche Bedeutung Christi kommt zur Darstellung im Rahmen einer bestimmten Individualität mit ausgeprägtem Charakter, dann fällt der Grund weg, eine ausnahmsweise Entstehung für ihn zu postuliren. Aber auch bei Entscheidung für die erste Alternative ist der Beweis nicht er-

---

regeneratio nostra spiritualiter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum.

[1] Rothe a. a. O. III, § 533. Frank a. a. O., II S. 106 f.

bracht, daß die individuellen Beschränkungen, denen Jesus entnommen werden sollte, nicht durch den mütterlichen Antheil an seiner Erzeugung doch auf ihn einwirken mußten. Ein solcher Beweis ist nicht möglich ohne wiederum das Gebiet der Physiologie zu betreten und selbst mit solchen Hülfsmitteln wird er wohl nicht gelingen.

Selbstverständlich stehen die beiden Gesichtspunkte, unter welchen die dogmatische Behandlung der wunderbaren Geburt Christi von Seiten der neueren Theologie versucht worden ist, in der Wirklichkeit nicht streng von einander geschieden, sondern werden combinirt. Aber dadurch wird das Unbefriedigende und Ungenügende, das jedem dieser beiden Gedankengänge an und für sich anhaftet, nicht aufgehoben. Für eine Dogmatik, die es als ihre Aufgabe ansieht, nicht abstracte Möglichkeiten zu construiren, sondern die Wirklichkeiten, die der Glaube erfaßt, organisch zusammenzufügen und wissenschaftlich zu formuliren, für eine solche Dogmatik ist die übernatürliche Erzeugung Jesu wohl entbehrlich, mag man auch von der geschichtlichen Wirklichkeit der Thatsache noch so fest überzeugt sein. Aber selbst in der Dogmatik, welche es für unerläßlich erachtet, die Realitäten des Glaubens mit einem Gerüst von vernünftigen, logischen und metaphysischen Möglichkeiten zu stützen, selbst da hat die jungfräuliche Geburt doch nur eine ganz untergeordnete Bedeutung und kann nicht als Grundpfeiler des Christenglaubens beurtheilt werden. Als Hülfslinie mag sie Verwendung finden bei der Zeichnung des Christusbildes, aber ich kann mich von der Unentbehrlichkeit dieser Hülfslinie nicht überzeugen und noch viel weniger zugeben, daß ihre Abwesenheit das Christusbild zur Carrikatur mache oder seiner göttlichen Würde beraube. Wer die angeführten Thatsachen aus dem Neuen Testament und der Dogmengeschichte ruhig überlegt, der kann m. E. darin nicht anders urtheilen.

Der Widerspruch gegen jene Thatsache wäre zwar zu allen Zeiten als Ketzerei beurtheilt worden, aber ihre positive Verwerthung ist sehr gering. Wenn man sich daher zu der Ansicht be-

kennt, daß die Geburt Jesu von der Jungfrau das Fundament des Christenthums sei, so muß dies von einem verhüllten und mit Stillschweigen bedeckten Fundament verstanden werden. Das paßt nun wohl auf das Fundament eines Hauses, aber nicht auf das eines Gedankengebäudes. Sonst dürfte ja auch die Person und das Werk Christi überhaupt — was ja doch unzweifelhaft die Grundlage des Christenthums ist — mit Stillschweigen übergangen werden. Auch die moderne dogmatische Bearbeitung unseres Gegenstandes hat zu keinem fruchtbaren Ergebniß geführt und es ist ihr nicht gelungen die Wichtigkeit oder Unentbehrlichkeit dieses Lehrstücks für die Christologie darzuthun.

5. Bevor wir jedoch diesen ersten Theil unserer Untersuchung beschließen, haben wir noch eine andere Beziehung der übernatürlichen Geburt Jesu in's Auge zu fassen, nämlich ihre Verwerthung im Interesse der Marienverehrung, worauf bereits oben im Vorübergehen hingewiesen wurde. Der Mariencult ruht auf zwei Säulen: 1) die Eigenschaft der Maria als Mutter des Erlösers und — nach der späteren Anschauung — als Gottesgebärerin; 2) ihre Jungfrauschaft. Dadurch wird Maria hoch erhoben über alle Weiber zumal in den Augen einer Zeit, welche die Virginität als die christliche Tugend κατ᾽ ἐξοχήν betrachtet, wie dies in der alten Kirche seit dem 3. Jahrhundert immer mehr der Fall wurde. Damals schritt man fort von der Annahme der virginitas der Maria ante partum zur Behauptung ihrer virginitas in partu und post partum. Der Ursprung des Gedankens von der unverletzten Jungfrauschaft der Maria liegt in den doketischen Vorstellungen des Gnosticismus über die Geburt Christi[1]) und ist, wie so vieles Gnostische, später von der officiellen Kirche recipirt worden.

Schon Clemens Alexandr. spricht von der auch nach der Geburt Christi unversehrten Virginität der Maria. Ihre

---

[1]) Christus ist durch Maria hindurchgegangen wie durch einen Kanal, ὡς διὰ σωλῆνος. — Harnack a. a. O. S. 220.

Ehe mit Joseph, deren Realität noch Tertullian unbefangen anerkannte, wird bald als bloße Scheinehe aufgefaßt: Basilius findet die ältere Ansicht für das fromme Gefühl anstößig und Epiphanius beurtheilt sie geradezu als Ketzerei. Hieronymus nennt den Helvidius einen Herostrat, weil er den Tempel des Heiligen Geistes, den jungfräulichen Mutterschooß der Maria zerstöre. Gerade dieser Kirchenvater hat eine besondere Vorliebe für detaillirte Erörterungen über diesen Gegenstand, wie sie allerdings eher in den Hörsaal einer gynäkologischen Klinik als in das Heiligthum der christlichen Theologie passen. Den Gipfel des Abgeschmackten sowohl wie des Unanständigen in dieser Sache bildet der Streit zwischen Radbertus und Ratramnus. Es handelt sich hierbei um die Frage ob der Geburtsvorgang auf dem natürlichen Weg, wiewohl vulva clausa, geschehen sei (Ratramnus) oder ob Christus die Mutter auf einem andern Wege verlassen habe. Während Hieronymus noch daran festhielt, daß Maria unter allen contumeliis naturae — freilich clauso utero — geboren habe, vertritt Johannes Damascenus die entgegengesetzte Ansicht einer wehelosen Geburt und hat derselben in der katholischen Tradition zur Geltung verholfen. Luther ist in diesem Punkt correcter Katholik geblieben: in seinen Predigten [1]) spricht er wiederholt von der unversehrten Jungfrauschaft der Maria und ihrer zwar wirklichen und natürlichen aber schmerzlosen Geburt. Das erstere ist auch in unsern symbolischen Büchern [2]) ausgesprochen und daher officielle lutherische Kirchenlehre.

Wie sehr der Gedanke von der Virginität der Maria die Phantasie der katholischen Theologen und Mönche beschäftigt hat, ergibt sich auch aus der Fülle der Symbole, welche man dafür ausfindig gemacht hat: der feurige Busch, Aarons blühende Mandelruthe, Gideon mit dem Widderfell, die verschlossene Pforte vor der ein Mann kniet. Auch die Stelle Ez 44 $_{1-3}$ von dem östlichen Thor am Tempel, das verschlossen bleiben soll, wird auf Maria gedeutet.

---

[1]) Frankf. Ausgabe, 2. Aufl. XIX S. 32 441 ff., XX 530.
[2]) Art. Smalc. I 4, Form. conc. VIII S. 24.

Die katholischen Predigten liefern manche Belege für die Werthschätzung der jungfräulichen Geburt mit Rücksicht auf Maria und ihre Verehrung. Namentlich an den Festen der Maria wird die jungfräuliche Mutter verherrlicht, aber auch in Weihnachtspredigten. Luther sagt hierüber in einer Christtagspredigt: „Vor dem, wenn man auf dieses Fest predigte, ward am meisten als das fürnehmst erfordert, daß man viel Rühmens machte von der Jungfrauschaft Mariä. Nun das ist nicht übel gethan, aber es ist zu viel gethan; denn man solle vielmehr handeln, daß Christus geboren ist“ [1]). Doch ist dieses Urtheil natürlich nicht ohne Einschränkung auf alle katholischen Prediger anzuwenden. Bei Bourdaloue z. B. habe ich ausführlichere Bezugnahme auf die Jungfrauengeburt nicht in den Weihnachtspredigten, sondern nur in den speciellen Marienfestpredigten gefunden [2]).

In einer Rede am Vorabend des heil. Weihnachtsfestes ruft Bernhard von Clairvaux aus: „O Geburt, von Heiligkeit umflossen, der Welt zur Verherrlichung, den Menschen zum Wohlgefallen durch die Größe der gespendeten Gnade, den Engeln unerforschlich ob der Tiefe heiliger Geheimnisse, und in dem Allem wunderbar durch den Glanz ihrer Neuheit, da etwas Aehnliches weder vorher noch nachher gesehen ward! O einzig schmerzlose Geburt, Geburt sonder Scham und Sünde, den Tempel der Jungfräulichkeit nicht verletzend sondern heiligend! Geburt über die Natur und doch für die Natur, über sie gestellt durch die Herrlichkeit des Wunders aber sie erneuernd durch die Kraft des Geheimnisses. Brüder, wer wird das Geheimniß dieser Zeugung aussagen? Ein Engel verkündet's, die Kraft des Höchsten überschattet, der Heilige Geist kommt herab, die Jungfrau glaubt, empfängt durch den Glauben und bleibt Jungfrau. Wer sollte nicht staunen? Geboren wird der Sohn des Höchsten, Gott von Gott, gezeugt vor aller Zeit, das Wort wird als unmündiges Kind

---

[1]) Frankf. Ausgabe 1878, XVII S. 463.

[2]) Vgl. Bourdaloue, Oeuvres complètes. Strasbourg 1864 ff., I S. 103, IV S. 370 393 ff., 410 ff.

geboren"[1]). Viel charakteristischer ist aber folgende Stelle aus einer Predigt Tauler's auf das Fest der Verkündigung Mariä[2]). „Darnach, als sie gesagt: „Siehe ich bin des Herrn Magd . ." hat der Heilige Geist von dem reinsten Geblüt ihres jungfräulichen Herzens, welches von der Liebe Gottes heftig brannte, einen vollkommen reinen Leib erschaffen mit allen seinen Gliedern und hat ihm eine reine Seele eingehaucht . . . Und dieses ist nun die dritte Geburt, welche geschehen ist in dem Leibe der Jungfrau Maria ohne alle Verletzung der jungfräulichen Reinigkeit, durch welche sie ward eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine Braut des Heiligen Geistes, eine Himmelskönigin, eine Frau der Welt und aller Creaturen, ein Vorbild aller Menschen, die sie anschauen und ein Tempel Gottes . . . Ueberhaupt was unsere erste Mutter Eva im Paradiese verdorben, das hat diese heilige Jungfrau mit ihrem Sohne wieder alles gut gemacht. Sie ist der edelste Stern aus Jakob, der die ganze Welt erleuchtet".

Hier liegt in der That eine — von evangelischer Seite oft unbeachtete — aber sehr beachtenswerthe dogmatische und religiöse Verwerthung der übernatürlichen Geburt Jesu vor. Und wir dürfen nicht sagen, daß dieselbe verkehrt und unberechtigt sei. Im Gegentheil: sie ergibt sich ganz von selbst und ganz nothwendig, wo man einmal nicht mehr die innere religiöse Thatsache der heiligen und heiligenden Geisteswirkung, sondern die äußere physiologische Thasache der vaterlosen Erzeugung Jesu als das eigentlich Wichtige und Entscheidende ins Auge faßt. Diese katholischen Gedanken werden wohl von der großen Majorität der Evangelischen abgelehnt werden sammt der in unsern symbolischen Büchern behaupteten virginitas perpetua der Maria. Je entschiedener wir in solcher Ablehnung sind, um so mehr müssen wir uns auch dadurch warnen lassen vor dem Ausgangspunkt, aus welchem jene katholische Superstition mit innerer Nothwendigkeit hervorgewachsen ist.

---

[1]) Die Predigt der Kirche, VI S. 16f.

[2]) Tauler's Predigten nach der Ausgabe von Arndt und Spener, Berlin 1841, III S. 67ff. Maria hat in dreierlei Weise Gott empfangen und geboren: im Geist, in der Seele und im Leibe. S. besonders S. 72.

Diejenigen also, welche glauben an der Thatsache der jungfräulichen Geburt Jesu festhalten zu müssen, werden wohl daran thun die hierüber bereits von Schleiermacher aufgestellten Schranken ernstlich zu beachten[1]). 1) Jesus darf nicht als ein Urmensch wie Adam betrachtet werden, von dem alle Volksthümlichkeit weggewischt wäre, sondern die Volksthümlichkeit gehört zu der vollständigen Geschichtlichkeit Christi. 2) Auszuschließen ist die Beurtheilung des Geschlechtstriebes und seiner Befriedigung als etwas an und für sich Sündiges und Sünde Hervorbringendes; das widerstreitet unserer Lehre von der vollkommenen Gottgefälligkeit des ehelichen Lebens. 3) Man darf die Grenzen der evangelischen Berichte, auf welchen jene Vorstellung ruht, nicht überschreiten und alle Behauptungen von einer Jungfräulichkeit der Maria nach der Geburt Jesu sind vollständig abzuweisen. 4) Man muß sich vor allem hüten zu glauben, „daß die Vaterlosigkeit Jesu, d. h. die physiologische Uebernatürlichkeit seiner Erzeugung, dasjenige erschöpft, was der Begriff des Erlösers als unmittelbare göttliche Wirkung fordert“[2]).

Der religiöse Gedanke, welcher in und mit der übernatürlichen Geburt Jesu in der Geschichte zur Ausprägung gekommen ist, läßt sich in Kürze dahin formuliren: Jesus Christus

---

[1]) Der christliche Glaube, II 186 f.

[2]) Wo dies — namentlich das letzte — beachtet wird, da wird man es nicht wagen, den als Ungläubigen zu beurtheilen, der über diesen speciellen Punkt historische oder dogmatische Bedenken hat, dabei aber sich zu Jesus Christus als seinem Herrn und Erlöser bekennt. Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang an das in der Apostolikumsliteratur mehrfach citirte Wort Julius Müller's bei Gelegenheit der Generalsynode von 1847 zu erinnern: „Wenn Jemand wahrhaft verstünde, was Buße und Glaube ist und so das Evangelium vom Heiland der Welt, dem Sohne Gottes und des Menschen aus lebendiger Erfahrung seines Herzens predigte, also auch unfehlbar an der fleckenlosen Herrlichkeit Christi festhielte und doch dabei verriethe, daß nach seiner Ansicht die göttliche Wirksamkeit in dem Anfang des menschlichen Lebens Jesu das natürliche Medium nicht ausschließe —, nun, so hoffen wir zu Gott, daß Er die evangelische Kirche nimmer so tief sinken lassen wird, einen solchen heterodoxen Prediger, der ihr hundertmal mehr nütze ist als ein Amtsgenosse von der reinsten aber seelenlosen Orthodoxie, aus ihrem Dienste entfernen zu wollen“.

ist nicht das Product der natürlichen Entwicklung der Menschheit, sondern eine Gabe Gottes, eine Neuschöpfung Gottes in ihrem Schooße. Die Menschheit hat ihn nicht aus sich selbst erzeugt, sondern vom Heiligen Geist, d. h. von der schöpferischen Kraft Gottes empfangen. Das innere religiös-sittliche Leben Christi stammt nicht aus der Welt, sondern von Gott. Es ist rein von aller Befleckung der Sünde eben kraft dieser Abstammung und weil die verunreinigenden Wirkungen der Welt auf ihn aufgehoben und unkräftig gemacht sind durch die Macht des in ihm waltenden heiligen Gottesgeistes und seiner vollkommenen Gottesgemeinschaft.

Das sind Urtheile des Glaubens, welche nicht an eine bestimmte Theorie über die Entstehung des physischen Organismus Jesu gebunden werden dürfen. War die natürliche Erzeugung unzureichend, um aus der sündigen Gattung heraus den hervorzubringen, der vollkommen rein und heilig und die Vollendung der Schöpfung des Menschen ist, so auch die theilweise Aufhebung jener natürlichen Erzeugung[1]. Denn die an ihre Stelle gesetzte allmächtige göttliche Wirksamkeit konnte denselben Einfluß haben auf den väterlichen wie auf den mütterlichen Antheil bei der Entstehung des menschlichen Organismus Jesu. Nur aus einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung, d. h. nur als ein Wunder können wir vom Standpunkt des christlichen Glaubens die Geburt Christi verstehen. Sie bleibt für uns eine übernatürliche Erzeugung, selbst wenn wir durch historische Argumente uns gezwungen sehen die historische Wirklichkeit der in den Kindheitsevangelien überlieferten Thatsachen preiszugeben. Die geschichtliche Kritik kann unsern Glauben nicht zerstören und unsern Christus uns nicht nehmen. Dieser Glaube aber hat es nicht mit vernünftigen Möglichkeiten, sondern mit göttlichen Realitäten zu thun, Realitäten die dadurch nichts einbüßen, daß wir sie nicht erklären können und auch nicht zu erklären versuchen.

---

[1] Vgl. Schleiermacher, Der christl. Glaube, II S. 180 ff.

II.

Unsere bisherige Untersuchung über die dogmatische Bedeutung der übernatürlichen Geburt Christi hat uns schon gelegentlich in die Erörterung des religiösen Werthes derselben hineingeführt. Beides hängt auf's Engste zusammen, denn das Dogma soll ja überhaupt nichts anderes sein als der wissenschaftliche, begrifflich fixirte Ausdruck des Glaubens. Der eigentliche Inhalt ist auf beiden Seiten der gleiche, nur die Form, in welcher der Gedanke zur Darstellung kommt, ist verschieden. Und auch hinsichtlich der Form läßt sich die Grenze zwischen dogmatischer und rein religiöser Aussage nicht so genau bestimmen. So war es wohl nicht zu umgehen schon im ersten Theil auch Stoff wesentlich religiöser Art herbeizuziehen. Nun aber gilt es die Frage nach der praktisch-religiösen Verwerthbarkeit der jungfräulichen Geburt für sich ins Auge zu fassen und aus ihrer thatsächlichen praktisch-religiösen Verwerthung zu beantworten. Predigt, Kirchenlied und Katechismus sind die drei Haupterscheinungen kirchlich-religiösen Lebens, auf welche wir der Reihe nach unsern Blick zu richten haben. Das Resultat läßt sich freilich mit ziemlicher Sicherheit voraussehen: ein verhältnißmäßig starkes Zurücktreten der übernatürlichen Geburt im Vergleich zu den andern sog. Heilsthatsachen des Lebens Jesu.

1. In Bezug auf die Predigt erkennt Geß — einer der überzeugtesten Verfechter des dogmatischen Werthes der Jungfrauengeburt — dies rückhaltlos an. „Auch heute noch, schreibt er, pflegt in der evangelischen Predigt die Thatsache der Erzeugung Jesu aus dem Heiligen Geiste zurückzutreten, ob auch der Prediger noch so sicher von ihr überzeugt ist und noch so klare Einsicht darein hat, daß ein Sohn Josephs nicht hätte sündlos, also auch nicht hätte der Heiland sein können. . . . Die übernatürliche Empfängniß ist nur erst eine entfernte Vorbereitung zu Jesu Heilandsberuf" [1]).

Die thatsächliche Verwendung derselben in der evangelischen Predigt will ich nur an einem Prediger untersuchen und zwar

[1]) Geß, Christi Person und Werk, § 48.

bei demjenigen, der — nach allgemeiner evangelischer Ansicht — die christliche Wahrheit in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Tiefe gerade in der Predigt fruchtbar zu machen gewußt hat, bei Luther.

Wir finden in Luther's Predigten zwei Reihen von Stellen, die uns hier interessiren: A) solche, in denen die Thatsache selbst betont und zugleich religiös verwendet wird; B) solche Stellen, in denen der Werth der Thatsache als solcher ausdrücklich beschränkt wird.

A) Luther erwähnt die Thatsache der jungfräulichen Geburt sehr häufig im Vorübergehen, nicht selten geht er auch näher darauf ein, namentlich in den Weihnachts- und Marienfestpredigten; gelegentlich betont er sehr stark die Nothwendigkeit des Glaubens an diesen Artikel[1]).

Immer wieder verknüpft er mit der übernatürlichen Geburt die Sündlosigkeit Jesu: eine solche reine Geburt war unbedingt nothwendig für den, der uns von der Sünde erlösen sollte; sonst bedürfte er wohl selbst eines Erlösers. In welcher Weise Beides zusammenhängt, darüber findet sich keine eigentliche Erklärung: Beides wird einfach als solidarisch dargestellt. Luther erkennt einmal auch der Maria Freiheit von der Erbsünde zu (freilich mit allerhand scholastischen Distinctionen) ohne deswegen eine außergewöhnliche Art ihrer Geburt zu postuliren[2]). Dann aber darf auch in Bezug auf Christus die übernatürliche Geburt nicht als conditio sine qua non der Sündlosigkeit dargestellt werden. Trotzdem hält er durchweg jene Gedankenverbindung fest. Aber er weiß dieselbe nun auch wirklich religiös zu verwerthen. Durch seine reine Geburt hilft Christus unserer unreinen Geburt, denn durch den Glauben ist er ja ganz und gar unser. „Ein Christenmensch soll also glauben Christi Geburt sei so wohl sein als sie des Herrn Christi selber ist; und wie er von einer Jungfrau rein Fleisch und Blut hat, also sei er auch rein; und diese Jungfrau sei seine

[1]) Frankf. Ausg. XIX S. 30, XX I S. 118.
[2]) XV S. 56—59.

Mutter geistlich wie sie des Herrn Christi Mutter leiblich ist gewesen. . . . Wenn nun seine Geburt mein ist, von einer Jungfrau und ohne Sünde, voll des Heiligen Geistes, so muß meine Geburt auch sein von der Jungfrau ohne Sünde. Da ist die Eva, die erste Mutter, nimmer meine Mutter, denn dieselbige Geburt muß gar sterben und vergehen, daß nicht mehr Sünde da ist; da muß ich wider die Mutter, von welcher ich bin in Sünden geboren, diese Mutter Maria setzen" [1]).

Ein andermal verfährt er allegorisirend und faßt Maria als Bild des Glaubens und der geistlichen Jungfrauschaft, „die sich auf den Glauben in Christum gründet und das Gesetz frei, ungezwungen, mit Liebe, Gott zu Gefallen thut". Dagegen der Mensch unter dem Gesetz ist gleich dem Weibe, das seine Frucht vom Manne hat: er hat seine Frucht nicht von Gott durch den Glauben sondern vom Gesetz.

B. Aber interessanter sind die Aussprüche, in welchen Luther mehr oder weniger entschieden die Thatsache der jungfräulichen Empfängniß als etwas verhältnißmäßig Unwesentliches in den Hintergrund stellt.

Er hat zuweilen ausdrücklich anerkannt, daß die Geburt ohne Zuthun des Mannes nicht ausreiche zur Begründung der Sündlosigkeit Jesu. Maria selbst habe der Reinigung durch den Heiligen Geist bedurft und dieser habe es auch bewirken können wie er ja am Ende der Tage alle Gläubigen vollkommen rein darstellen werde [2]). — Nicht selten begegnen uns solche Stellen, in denen Luther rundweg erklärt, die Anerkennung der Geburt Jesu aus der Jungfrau sei noch gar nicht der christliche Glaube an den Heiland. „Der Papst hält's wohl dafür, daß Christus von einer Jungfrau geboren sei, und hält's dafür, daß eine Jungfrau könne eine Mutter sein und dennoch Jungfrau bleiben. Darum hält er die Historien für ein Geschicht, die vor langer Zeit geschrieben und nun todt ist . . . Aber die Christen sollen's nicht allein annehmen als ein Geschicht, sondern als ein Geschenk und Schatz, der dir gegeben sei . . . Er soll mir empfangen sein

[1]) XV S. 123–126.
[2]) XX S. 117 f. Vgl. auch Erl. Ausg.[1] I S. 197.

und geboren"[1]). „Der Türk bekennt Christus sei geboren von der Jungfrau, geht aber ihn nicht an, denn er läßt ihn nur der Marien bleiben . . . aber das „uns" macht mich und den Türken von einander"[2]). Dasselbe evangelische Glaubensinteresse kommt auch zum Ausdruck in einer Predigt über Joh 1 1—14. „Darum sieht man, daß die lieben Apostel Paulus, Johannes, Petrus und Christus selbst schier mit keinem Wort gewähnen der Mutter, der Jungfrau; denn es liegt nicht die größte Macht daran, daß sie Jungfrau ist, sondern da liegts alles an, daß wir wissen wie das Kind um unsertwillen da ist . . . Wo man die Mutter alleine preiset und des schweiget, richtet man eitel Abgötterei an. Sie ist nicht um ihretwillen da, sondern nur um seinetwillen, daß sie nur diene und mir das Kind gebe: sie ist ja aller Ehren werth, aber lasse das noch Kupfer sein gegen diesem Golde"[3]). Ganz ähnlich eine Predigt über Gal 4 1—8: „Es ist dem Apostel an dieser Geburt Christi mehr gelegen, denn an der Jungfrauschaft Mariä; darum schweigt er der Jungfrauschaft, die nur eine persönliche eigene Zierde ist und zeucht an die Weibschaft . . . Derhalben ob die heilige Jungfrau Maria wohl hoch zu ehren ist ihrer Jungfrauschaft halber, ist doch ihrer Weibschaft Ehre unmäßlich größer, daß ihre weiblichen Gliedmaßen dazu kommen sind, daß Gottes Testament durch sie erfüllt würde . . ., dazu nicht genug gewesen, ja gar kein nütze die Jungfrauschaft allein"[4]). Ja in einer Predigt über den Ehestand wird unter den Ehren desselben aufgezählt: „Unser Herr Christus ist nach dem Gesetz von Maria seiner Mutter, als sie Joseph ihrem Manne vertraut war, im Ehestand geboren worden und hat den mit seiner Geburt geehrt"[5]).

Sehr energisch betont Luther den wahrhaft menschlichen Charakter der Geburt Christi — im Gegensatz zu allen doketischen Anwandlungen — als Voraussetzung seiner Erlöserbedeutung für uns. „Daß er von einer Jungfrau ist geboren, da liegt uns an, nicht daß sie Jungfrau ist, sondern fürnehmlich, daß er geboren

[1]) XX, 1. Abtheil. S. 112 f.

[2]) Predigt über Jesaja 9 2—7, Bd. XX, 2. Abtheil. 274 f. Vgl. Erl. Ausg. VI S. 53.

[3]) XV S. 155.

[4]) Erl. Ausg.[1], VII S. 264 f.

[5]) Frankf. Ausg. XVII S. 121.

ist und dieser Jungfrau Sohn sei meines Wesens und Natur. Er ist nicht mein Schwager worden und hat nicht etwa meine Schwester zum Weib genommen, sondern unser menschlich Fleisch und Blut. Das ist unsere Herrlichkeit und soll uns fröhlich machen" [1]. Eine höchst interessante Wendung von der jungfräulichen Geburt zur wahrhaft menschlichen liegt in folgender Stelle: „Solches — nämlich, nach dem Vorhergehenden: die Geburt Christi vom Heiligen Geist aus der Jungfrau — ist unser Glaube und wenn wir das verlieren, so ist's mit unsrer Seelen Heil und Seligkeit aus. Denn, so Christus nicht mein Fleisch und Blut an sich genommen hat, so hilft er mir nichts, und er mag dann helfen Geistern und Gespenstern" [2].

Endlich in einer Weihnachtspredigt der Kirchenpostille hebt er hervor, daß der Maria bei der Geburt Christi geschehen sei wie sonst einem gebärenden Weibe geschieht, freilich ohne Schmerzen und Versehrung. Dann fügt er folgenden sehr bedeutsamen Gedanken bei, der über Luther's Standpunkt hinausgreift und eben so gut, ja noch viel besser auf eine in allen Stücken menschlich-natürliche Lebensentstehung paßt: „denn die Gnade zerbricht nicht, hindert auch nicht die Natur noch ihre Werke, ja sie bessert und fördert sie . . . Natur ist an ihm und seiner Mutter [3] rein gewesen in allen Gliedern, in allen Werken der Glieder . . . Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher . . . Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket, daß er auch die natürliche Heimlichkeit nicht verachtet und die Natur an dem Ort auf's allerhöchst ehret, da sie in Adam und Eva ist am allerhöchsten zu Schanden geworden, daß hinfort nun auch das göttlich, ehrlich und rein ist, das in allen Menschen das ungöttlichste, schamlichste und unreinste ist. Das sind rechte Gottes Wunderwerke" [1].

[1] XVII S. 463.

[2] XX, 1. Abtheil., S. 118.

[3] Warum dann nicht eben so gut auch beim Vater?

[4] Erl. Ausg.[1], X 131 f.

Die von Luther mit der jungfräulichen Empfängniß Jesu verknüpften religiösen Gedanken lassen sich sammt und sonders von jener Thatsache ablösen und auch so festhalten. Im Uebrigen ist aber auch klar, daß eine Sprache wie sie Luther in diesen Dingen geführt hat, heutzutage auf der Kanzel unmöglich wäre. Die Natur des Gegenstandes verbietet dem Prediger ein näheres Eingehen auf denselben. Während die Charfreitags- und Osterthatsache im Vordergrund der jeweiligen Festpredigt steht und den Nerv ihrer Wirksamkeit bildet, muß vielmehr das, was man die Weihnachtsthatsache nennen könnte, im Hintergrund bleiben. Oder, richtiger gesagt: die eigentliche Weihnachtsthatsache ist nicht die wunderbare Zeugung Jesu sondern vielmehr die Krippe in Bethlehem. Es ist nicht möglich eine evangelische Weihnachtspredigt zu halten, ohne den Gedanken von Christus als der Gabe Gottes an die Menschheit und der Neuschöpfung im Schooße der Menschheit zum Ausdruck zu bringen: wird aber die wunderbare Erzeugung Jesu mit Stillschweigen übergangen, so dürfte dies kaum von irgend Jemand als Mangel der Predigt empfunden werden. So sind denn auch in modernen Weihnachtspredigten die Beziehungen darauf äußerst selten. Ist dies nicht auch ein Urtheil über den religiösen Werth der Thatsache und darf man zu den Grundlehren des Christenthums etwas rechnen, wovon im christlichen Gottesdienst kaum je die Rede ist und worüber kaum gepredigt werden kann?[1])

2. Eben so wenig wie in der Predigt tritt die übernatürliche Geburt im evangelischen Kirchenlied hervor. Wenn sie wirklich „das Fundament des Christenthums" wäre, müßte sie sich nicht auch einen Ausdruck geschaffen haben in den Liedern, in welchen die gottbegnadeten Sänger der christlichen Gemeinde die großen Thaten Gottes zur Erlösung seines Volkes verherrlicht haben? Auch aus Gesangbüchern, die von jeder rationalistischen Tendenz frei sind, ja vielmehr ein ausgesprochen orthodox-confessio-

[1]) So geht z. B. auch Tholuck stillschweigend über die Art der Geburt Christi hinweg in seinen Predigten über das Apostolikum. Predigten über Hauptstücke des christl. Glaubens u. Lebens. Hamburg 1838, Bd. II, S. 140—162, bes. S. 152 ff.

nelles Gepräge haben, läßt sich nur eine ziemlich magere Sammlung von Strophen zusammenstellen, in denen überhaupt auf die betreffende Thatsache Bezug genommen wird. Meistentheils geschieht dies nur durch einfache Erwähnung.

So in Luther's Weihnachtslied:

Gelobet seist du, Jesus Christ,
Der du Mensch geboren bist,
Von einer Jungfrau, das ist wahr,
Des freuet sich der Engel Schaar.

So Paul Gerhardt:

Wir singen dir, Immanuel,
Du Lebensfürst und Gnadenquell,
Du Himmelsblum und Morgenstern,
Du Jungfrau'n Sohn, Herr aller Herrn.

In diesen und ähnlichen Strophen bleibt völlig unbestimmt, welchen religiösen Gedanken der Dichter damit verknüpft hat. Nicht selten hat man den Eindruck, daß die Thatsache als vorwiegend, wenn nicht rein ästhetisches Motiv zur Verwendung kommt. So z. B. in Luther's „Vom Himmel hoch":

Euch ist ein Kindlein heut geborn
Von einer Jungfrau auserkorn,
Ein Kindelein so zart und fein,
Das soll eur' Freud' und Wonne sein.

Oder in „Es ist ein Ros entsprungen" die Bezeichnung der Mutter als „Marie, die reine Magd".

Als Beispiele bestimmt religiöser bzw. dogmatischer Gedanken mögen folgende Strophen genügen.

Aus Luther's „Christum wir sollen loben schon":

Die göttlich Gnad vom Himmel groß,
Sich in die keusche Mutter goß;
Ein Mägdlein trug ein himmlisch Pfand,
Das der Natur war unbekannt.
Das züchtig Haus des Herzens zart
Gar bald ein Tempel Gottes ward;
Die kein Mann jemals hat erkannt,
Von Gottes Wort man Mutter fand.

Endlich das alte Weihnachtslied „Der Tag, der ist so freudenreich":

Ein Kindelein so wunderbar
Ist uns geboren heute,
Von einer Jungfrau, das ist wahr,
Zu Trost uns armen Leuten.
Wär' uns das Kindlein nicht geborn,
So wär'n wir allzumal verlorn.
— — — — — — — — —
Als wie durch Glas das Sonnenlicht
Durchscheint mit hellem Scheine,
Es nicht versehret noch zerbricht,
So merket allgemeine:
In gleicher Weis' geboren ward,
Von einer Jungfrau rein und zart
Gottes Sohn der Werthe . . . . .

Klingt das nicht fast doketisch und wird etwa eine solche Strophe zur Erhöhung der Weihnachtsfeier viel beitragen? Nein, was im evangelischen Kirchenlied kaum besungen worden ist, was die christliche Gemeinde in ihrem Gottesdienst nicht singt und nicht singen kann, das darf auch nicht als ein unentbehrliches Stück des evangelischen Glaubens beurtheilt werden.

3. Wenden wir uns endlich zum Katechismus und fassen wir zunächst die Hauptkatechismen der Reformationszeit ins Auge! Dieselben sind schon durch das zu erklärende Apostolikum genöthigt die Thatsache der jungfräulichen Geburt Christi zu berühren.

Luther begnügt sich im kleinen Katechismus bekanntlich mit dem Satze: „Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren", ein Zeichen seines feinen pädagogischen Taktes, worin ihm seine Ausleger leider nicht immer gefolgt sind. Ganz richtig gibt Nissen Luther's Gedanken wieder mit den Worten: „Der Sohn Gottes ist also wahrhaftiger Mensch und als Hauptbeweis führt Luther an: von der Jungfrau Maria geboren. Was nämlich von einer menschlichen Mutter geboren wird, das ist menschlich, ein wahrhaftiger Mensch." Er geht dann dazu über aus den von Luther nicht besonders gedeuteten Worten „empfangen vom heil. Geiste" die Sündlosigkeit Jesu abzuleiten, auf welchen Gedanken ja auch Luther im großen Katechismus am Schluß des 2. Artikels hinweist.

Ausführlicher ist die Behandlung in den Katechismen der reformirten Kirche. Der Genfer Katechismus in folgender, m. E. recht unglücklichen Weise:

„Wie verstehst du die beiden Sätze: empfangen vom heil. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria? Er sei gebildet worden im Leibe der Jungfrau aus seinem Wesen, damit er der wahre Sohn David's sei . . .; das sei aber durch die wunderbare und geheimnißvolle Kraft des heil. Geistes bewirkt, ohne Hinzukommen eines Mannes. — Warum ist dies durch den heil. Geist geschehen und nicht lieber auf die gewöhnliche und gebräuchliche Weise der Erzeugung? Weil das menschliche Geschlecht ganz und gar verdorben war, geziemte es sich bei der Zeugung des Sohnes Gottes, daß der heil. Geist dazwischen kam, damit jener von Ansteckung frei bliebe und mit der vollkommensten Reinheit begabt wäre."

Viel besser der Heidelberger Katechismus: „Was heißt das, wenn du sprichst: Christus ist empfangen vom heil. Geiste, geboren aus der Jungfrau Maria? Daß der Sohn Gottes, der wahrer und ewiger Gott ist und bleibt, wahre menschliche Natur aus dem Fleisch und Blut der Jungfrau Maria durch die Wirkung des heil. Geistes angenommen hat, damit er zugleich der wahre Nachkomme David's sei, seinen Brüdern in Allem gleich, die Sünde ausgenommen. — Welchen Nutzen hat die heilige Empfängniß Jesu Christi für dich? Daß er unser Mittler ist und mit seiner Unschuld und vollkommenen Heiligkeit meine Sünden, darin ich empfangen bin, zudecke, daß sie nicht vor Gottes Angesicht kommen."

Eine wirkliche Erklärung dieses Lehrstücks vor Kindern verbietet sich m. E. von selbst, denn sie ist nicht möglich ohne Dinge zu berühren, von denen das Kind noch nichts wissen soll. In dieser Beziehung scheint mir auch die im Allgemeinen recht zarte und keusche Behandlung des Gegenstandes bei Zezschwitz[1]) zu weit zu gehen. Die Schwierigkeit, welche die Sätze „empfangen vom heil. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria" dem Katecheten bereiten, wird sich wohl nicht anders heben lassen als durch bewußte und absichtliche Umdeutung derselben. Bornemann

---

[1]) Die Christenlehre im Zusammenhang, 1880 ff., S. 247—59.

z. B. gibt folgenden Weg als den von ihm gebrauchten an. Die alttestamentlichen Propheten sind nur vorübergehend vom Geiste Gottes berührt, die Apostel und echten Christen haben den Geist nicht in vollkommenem Maß; aber die Person Jesu, das Wesen Jesu ist ganz und gar aus dem Geiste Gottes als seinem eigensten Ursprung zu erklären und zu verstehen. Er fügt hinzu: „Ich bin mir wohl bewußt, daß ich so nicht von der Jungfrauengeburt sondern von der Gottessohnschaft Jesu rede und dem genauen Wortlaut des Symbols nicht gerecht werde, aber ich bitte jeden mir einen anderen korrekteren Weg zu zeigen" [1]).

Daß eine Erörterung der übernatürlichen Geburt nöthig sei, um den Kindern einen lebendigen, anschaulichen Eindruck von Christi göttlicher Heiligkeit und Herrlichkeit zu geben, wird wohl Niemand im Ernst behaupten wollen.

Wie kurz und fragmentarisch unsere Untersuchung auch gewesen, sie hat doch wohl genügt, um zu zeigen, daß die Rolle, welche die Thatsache der wunderbaren Geburt Christi gespielt hat, sowohl in der Ausprägung der christlichen Lehre wie in der Erbauung der christlichen Gemeinde, eine sehr geringe und untergeordnete ist. Wie in dogmatischer so steht auch in praktisch religiöser Beziehung ihre Verwerthung und ihre Verwendbarkeit weit zurück hinter derjenigen der centralen Glaubensgedanken des Evangeliums. Die religiösen Gedanken aber, welche meist an diese Thatsache geknüpft werden, lassen sich sehr wohl davon ablösen, ohne irgend etwas von ihrem Gehalt und ihrer Eindrucksfähigkeit zu verlieren. Christi Gottessohnschaft und Sündlosigkeit sowie seine universal menschliche Bedeutung sind mit der äußerlichen physiologischen Thatsache der vaterlosen Erzeugung Jesu keineswegs solidarisch.

Zum Schluß noch eine Frage. Wie sollen wir uns jener Vorstellung gegenüber verhalten, die uns als ein festes Stück der dogmatischen Tradition entgegentritt, ja noch mehr: als ein Gedanke, der gewiß im Bewußtsein unseres christlichen Volkes noch tiefe Wurzeln hat, während er freilich auf

[1]) Der Streit um das Apostolikum, S. 48. Vgl. einen andern Vorschlag bei Dörries, Der Glaube 1891, S. 201 ff.

der anderen Seite für Viele — Gebildete und Ungebildete und wohl namentlich für die große Menge der Halbgebildeten — in unseren Tagen ein Stein des Anstoßes geworden ist?

1. Wer mit der traditionellen Anschauung übereinstimmt, muß sich hüten die Anerkennung der Thatsache irgend Jemandem aufzudrängen oder sie als ein wesentliches, unentbehrliches Stück des Glaubens an Christus darzustellen. Er hat vielmehr darauf zu achten, wie er Verständniß wecke für die ächt christlichen Gedanken, welche durch die Tradition an jene Thatsache geknüpft worden sind.

2. Wer sich selbst jenem Lehrstück gegenüber ablehnend verhält, ist nicht ohne Weiteres berechtigt, Andere, welche daran festhalten, durch historische oder dogmatische Kritik in ihrer Ueberzeugung zu erschüttern. Denn ihr Glaube könnte dadurch wirklich Schaden leiden, so lange sie in jener Thatsache noch ein Fundament des göttlichen Heilswerkes sehen.

3. Wir haben immer wieder und mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln in Predigt, Unterricht und Seelsorge *die Gemeinde dazu anzuleiten ihren Glauben an Christus auf die rechte evangelische Basis zu gründen: nicht auf eine geheimnißvolle, physische oder metaphysische, Theorie über die Entstehung seiner Person, sondern auf die in seinem geschichtlichen Leben und Wirken sich kundgebende göttliche Liebe.* Wo dieses Verständniß der Person Jesu vorhanden, und nur so weit als dies der Fall ist, wird die christliche Gemeinde die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu als einer geschichtlichen Thatsache physiologischer Natur entbehren können. Für diesen scheinbaren Verlust wird sie reichlichen Ersatz finden in den darin beschlossenen religiösen Gedanken, daß Jesus Christus in Wahrheit, seinem innersten Wesen nach, göttlichen Ursprungs ist, nicht ein Erzeugniß der sündigen Menschheit, sondern eine Neuschöpfung in ihrem Schooße durch die Kraft des heiligen Geistes, darum auch das Haupt der neuen Menschheit und der Mittler des ewigen Lebens.

Julian's des Apostaten Beurtheilung des johanneischen Prologs.

Von

Adolf Harnack.

Julian, c. Christ. p. 213 B (rec. Neumann): „. . . Jesus aber, der den Geistern befahl und auf dem Meere wandelte und die Dämonen austrieb, der, wie ihr wenigstens behauptet, den Himmel und die Erde geschaffen hat — denn von seinen Schülern hat fürwahr keiner gewagt, so etwas von ihm auszusagen, mit einziger Ausnahme des Johannes, aber auch er weder deutlich noch bestimmt; doch zugestanden, er habe es gesagt — dieser Jesus wäre also nicht im Stande gewesen, seine Freunde und Stammesgenossen zu ihrem Heile umzustimmen?"

C. Christ. p. 253 sq. sucht Julian nachzuweisen, daß Moses den strengsten Monotheismus gelehrt habe und daß die von den Christen angeführten messianischen Weissagungen des Moses größtentheils überhaupt nicht auf einen Messias gehen, überall aber von einem zweiten Gott nichts wissen. In diesem Zusammenhang schreibt er (p. 261 E sq.): „Man mag auch noch den Herrscher aus Juda zugestehen, nicht aber das „Gott aus Gott" nach euerer Redeweise, noch das „Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist auch nicht Eines geworden" . . . . Aber Jene (die Christen) werden vielleicht sagen: „Auch wir sprechen nicht von Zweien oder von Dreien". Nun, ich werde zeigen, daß sie gerade so sprechen, indem ich den Johannes zum Zeugen aufrufe,

der ſagt: „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos". Du ſiehſt, ein „bei Gott ſein" wird behauptet. Ob dies der aus Maria Geborene oder irgend ein Anderer iſt — um zugleich auch dem Photin zu antworten — das iſt hier ganz gleichgiltig, den Streit hierüber überlaſſe ich euch: daß es aber heißt „bei Gott" und „im Anfang", das anzuführen genügt. Wie ſtimmt das mit den Worten des Moſes? Aber mit den Worten des Jeſajas, behaupten ſie, ſtimmt es; denn Jeſajas ſage: „Siehe die Jungfrau wird ſchwanger werden und einen Sohn gebären". Nun, angenommen es ſei dies von einer Jungfrau[1]) ausgeſagt — obſchon es ſo nicht geſagt iſt; denn eine Verheirathete, die bei ihrem Manne gelegen, bevor ſie geboren, war keine Jungfrau mehr; doch ſei die Jungfrau zugeſtanden — ſagt Jeſajas etwa, aus der Jungfrau werde ein Gott geboren werden? Werdet ihr nicht aufhören, die Maria „Gottesgebärerin" zu nennen, da doch Jeſajas nirgends den aus der Jungfrau Geborenen „Eingeborenen Sohn Gottes" noch „Erſtgeborenen vor jeglicher Creatur" nennt? oder kann etwa Jemand die Worte des Johannes „Alles iſt durch ihr geworden und ohne ihr iſt auch nicht Eines geworden" unter den Sprüchen der Propheten aufweiſen? Aber was wir aufweiſen (scil. den Monotheismus), das könnt ihr eben von Jenen in einer Folge hören (folgen Jeſ. 26 13 37 16). Hier läßt Hiskia doch nicht für den zweiten (Gott) Raum? Weiter — wenn der Logos nach euerer Lehre „Gott aus Gott" und „aus dem Weſen des Vaters" hervorgeſproßt iſt, wie könnt ihr da behaupten, die Jungfrau ſei „Gottesgebärerin", wie kann ſie denn, da ſie nach euerer Meinung doch ein Menſch iſt, einen Gott gebären? Und weiter — wenn Gott deutlich ſagt: „Ich bin es und nicht iſt außer mir ein Heiland", wie habt ihr euch unterſtanden, ihren Sohn „Heiland" zu nennen".

C. Christ. p. 327 333: „So heillos ſeid ihr, daß ihr nicht einmal bei dem, was euch die Apoſtel überliefert haben, ſtehen geblieben ſeid; auch dies iſt von den Späteren zum Schlimmeren

---

1) Ὑπὲρ θεοῦ iſt ſchwerlich richtig; ὑπὲρ (περὶ) παρθένου iſt zu leſen.

und Gottloseren ausgebildet worden. Jesum wenigstens hat sich weder Paulus noch Matthäus noch Lucas noch Marcus Gott zu nennen erkühnt, sondern der wackre Johannes hat es zuerst gewagt, als er bemerkte, daß bereits eine große Menge in vielen hellenischen und italischen Städten von dieser Krankheit ergriffen sei, und als er, so vermuthe ich, hörte, daß selbst die Gräber des Petrus und Paulus verehrt würden, zwar heimlich, aber er hörte doch davon. Nachdem er einiges Wenige von Johannes dem Täufer erzählt, lenkt er wieder zurück auf den von ihm verkündeten Logos; „und der Logos", sagt er, „wurde Fleisch und wohnte unter uns"; wie das aber zuging, verschweigt er aus Scheu (αἰσχυνόμενος, vielleicht aus Scham). Nirgends aber nennt er ihn Jesus oder Christus, so lange er ihn Gott und Logos nennt. Gleichsam leise und heimlich (ὥσπερ ἠρέμα καὶ λάθρᾳ) sich unser Ohr stehlend, sagt er, Johannes der Täufer habe dieses Zeugniß von Jesus Christus abgelegt, daß eben dieser es sei, den man für den Gott-Logos halten müsse. Daß aber Johannes (scil. der Evangelist) dies (wirklich) über Jesus Christus sagt, dem widerspreche auch ich nicht, obschon Einige der Gottlosen (der Christen) der Meinung sind, ein anderer sei Jesus Christus, ein anderer der von Johannes verkündete Logos. So aber verhält sichs nicht; denn (der Evangelist) sagt, daß der, den er selbst für den Gott-Logos erklärt, von Johannes dem Täufer erkannt worden sei, daß er Christus Jesus sei. Beachtet wohl, wie vorsichtig, leise und heimlich er dem Drama die Spitze der Gottlosigkeit aufsetzt, dabei aber zugeich so listig und trügerisch ist, daß er das Gesagte wiederum zurücknimmt, indem er hinzufügt: „Gott hat Niemand je gesehen; der eingeborene Sohn, der in dem Schoß des Vaters ist, der hat es verkündet (σκοπεῖτε οὖν, ὅπως εὐλαβῶς, ἠρέμα καὶ λεληθότως ἐπεισάγει τῷ δράματι τὸν κολοφῶνα τῆς ἀσεβείας οὕτω τέ ἐστι πανοῦργος καὶ ἀπατεών, ὥστε αὖθις ἀναδύεται προστιθείς· Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε κτλ.). Ist nun jener Fleisch gewordene Gott-Logos der eingeborene Sohn, der in dem Schoß des Vaters ist?

und wenn er es ist, den ich meine, dann habt auch ihr offenbar Gott gesehen. Denn „er wohnte unter euch und ihr sahet seine Herrlichkeit". Was fügst Du nun hinzu: „Gott hat Niemand je gesehen"? Denn ihr habt ihn ja gesehen, wenn auch nicht den Vater-Gott, so doch den Gott-Logos. Ist aber der eingeborene Sohn ein anderer, der Gott-Logos ein anderer, wie ich Einige aus euerer Secte habe sagen hören, so hätte auch Johannes jene Aussage nicht wagen dürfen. — Dieses Uebel nun hat von Johannes seinen Ursprung empfangen. Wer aber vermöchte es, gebührend seinen Abscheu zu äußern vor alle dem, was ihr hierzu erfunden habt, indem ihr zu dem alten todten Menschen (scil. Jesus) neue Todte hinzufügtet (scil. um sie zu verehren). Alles habt ihr mit Gräbern und Grabmälern erfüllt u. s. w."

Diese Kritik Julian's ist in mehr als einer Hinsicht lehrreich. Ihre wesentlichen Momente seien hier zusammengestellt:

1) Julian lehnt das modalistische und das photinische Verständniß des Logos im johanneischen Prologe mit Recht ab. Er erkennt, daß der Logos von Johannes nicht als Allegorie eingeführt ist[1], sondern als distincte Person und zwar als ewige Person, daher als zweiter Gott, und er erkennt ferner an, daß im Prolog die vollkommene Identität von Gott-Logos, eingeborener Sohn und Jesus Christus ausgesprochen ist, und daß Gott den Logos sehen ebensoviel ist, als Gott den Vater sehen. Wenn er an einer Stelle zu sagen scheint, daß er den Streit der Kirche und des Photin über die Auslegung auf sich beruhen lassen wolle, so ist das nur Schein. An jener Stelle hat er eine Entscheidung darüber nicht nöthig. Wo er Stellung nehmen muß, da tritt er für das kirchliche Verständniß bestimmt ein. Die Schlußbemerkung: „Ist aber der eingeborene Sohn ein anderer, der Gott-Logos ein anderer, wie ich Einige aus euerer

---

[1]) Wie z. B. die Noëtianer behaupteten; s. Hippol. c. Noët. 15: ἀλλ᾽ ἐρεῖ μοι τὶς· Ξένον μοι φέρεις λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ᾽ ἄλλως ἀλληγορεῖ.

Secte habe sagen hören u. s. w.", liegt nicht mehr im Rahmen der Exegese, sondern in dem der Dogmatik.

2) Julian erkennt implicite und ausdrücklich an, daß die nicänische Lehre mit der des Prologs stimmt. Er geht deshalb so weit, die nicänischen Stichworte und die des Prologs promiscue zu gebrauchen, zu vermischen und zu vertauschen[1]). Auch nach dem Prolog ist Jesus Christus „Gott von Gott", „aus dem Wesen des Vaters", vermittelndes Princip der Weltschöpfung. Nur zwei Unterschiede walten hier ob: 1) die Aussage, daß ohne Jesus Christus nichts geworden sei — nach Julian, dem kosmologisch interessirten heidnischen Dogmatiker, der exorbitanteste und anstößigste Lehrsatz der Christen[2]) — findet er im Prolog nicht deutlich und bestimmt ausgesprochen[3]), 2) für den Ausdruck „Gottesgebärerin", den die Christen schon damals nach seinem Zeugniß häufig gebrauchten, sieht er im Prolog keinen Raum, ja er findet ihn durch den Prolog ausgeschlossen; denn, so folgert er nicht ohne Grund, ist der Logos Gott aus Gott und aus dem Wesen des Vaters hervorgesprossen, so kann ein menschliches Weib nicht die Gottesmutter sein.

3) Julian erkennt nicht nur die Identität der orthodoxen Christologie mit der des johanneischen Prologs an, sondern er macht sogar Johannes ausschließlich für sie verantwortlich. „Dieses Uebel hat von Johannes seinen Ursprung empfangen." Die Späteren haben es freilich noch zum Schlimmeren und Gottloseren ausgebildet. Dabei denkt Julian jedoch nicht, oder höchstens nebensächlich, an eine weitere Ausbildung der Christologie[4]), sondern an den Unfug, daß man sich an der göttlichen Verehrung des einen todten Menschen nicht mehr genügen ließ, sondern

[1]) Es ist lehrreich, daß Julian i. J. 362/63 nicht die arianische Doctrin, sondern die nicänische als die Kirchenlehre nimmt. Vom Arianismus schweigt er überhaupt! Das ist ein starkes Zeugniß für die Macht der nicänischen Formel und für die Energie ihrer Vertreter.

[2]) Dreimal hebt er ihn hervor.

[3]) Inwiefern hier Johannes sich nicht deutlich und bestimmt ausgedrückt haben soll, ist auf den ersten Blick nicht klar. Doch s. unten.

[4]) Höchstens an die „Gottesmutter" und an die bestimmtere Fassung des Worts „durch ihn ist Alles geworden".

„neue Todte" — Märtyrer und Heilige — dazu erfunden hat. Von dem „Uebel", Jesum als Gott vorgestellt zu haben, spricht Julian die Synoptiker und Paulus ausdrücklich frei. Es ist sehr beachtenswerth, daß er Paulus als Christologen mit den Synoptikern zusammenstellt, obgleich er doch sehr schlecht auf ihn zu sprechen ist (p. 100 A: τὸν πάντας πανταχοῦ τοὺς πώποτε γόητας καὶ ἀπατεῶνας ὑπερβαλλόμενον Παῦλον). Eine theologia Christi im stricten Sinn hat Julian also in den Briefen des Paulus nicht gefunden.

4) Julian giebt uns in seinen Ausführungen Aufschluß sowohl über den Ursprung und das Motiv des johanneischen Prologs als über seinen Aufbau. Was das Erstere betrifft, so nimmt er an, daß der Prolog für Heidenchristen geschrieben sei[1]) und zwar in einer Zeit, als diese schon zahlreich geworden waren. Absicht des Johannes sei gewesen a) im Allgemeinen ihnen eine entsprechende Unterweisung zu geben[2]) und b) durch dieselbe einer Verdrängung resp. Beeinträchtigung der Verehrung Jesu durch die Verehrung anderer Todter (wie Julian anzunehmen geneigt ist, der Märtyrer-Apostel Petrus und Paulus) vorzubeugen. Johannes sah — das muß Julian's Meinung sein —, den allgemeinen Zug der Heidenchristen zum Cultus ihrer verstorbenen Heroen; um die einzigartige Verehrung Jesu sicher zu stellen, hat er ihn als fleischgewordenen Gott-Logos vorgestellt. Diese Erklärung erscheint zunächst falsch und absurd; doch ist sie nicht ganz von aller Geschichte verlassen, und jedenfalls bleibt als bedeutungsvoll bestehen, daß Julian den Prolog aus der Rücksicht auf heidenchristliche Leser ableitet. Was aber das specielle Moment betrifft, so hat man sich einerseits zu erinnern, wie schon im zweiten Jahrhundert die Heiden immer wieder die Vermuthung resp. Befürchtung ausgesprochen haben, die Christen würden Jesum verlassen und ihre Märtyrer-Heroen anbeten oder doch ihren Cult mit dem Cult Jesu verbinden. Man lese den Smyrnäerbrief über das Martyrium Polykarp's, das Schreiben aus Lyon und Vienne,

---

[1]) Zwischen dem A. T. und dem Prolog waltet nach Julian der denkbar größte Gegensatz ob.

[2]) So darf man seine Worte wohl ergänzen.

Lucian's Peregrinus Proteus u. A. Andererseits ist darauf aufmerksam zu machen, daß Phlegon-Hadrian in seiner Chronik nach dem Zeugniß des Origenes (c. Cels. II, 14) in seinen Erzählungen Jesus und Petrus verwechselt hat. Das hätte er schwerlich gekonnt, wenn ihm nicht aus christlichem Mund der Name des Petrus immer wieder entgegengebracht worden wäre. Das besondere Motiv für die Abfassung des Prologs, welches Julian angiebt — geschichtlich gewiß unrichtig[1]) — bezeichnet mithin einen Fehler, den nicht erst ein heidnischer Schriftsteller des vierten Jahrhunderts begehen konnte, sondern der schon im zweiten Jahrhundert nahe lag.

Lehrreicher noch als die Einsicht Julian's, der Prolog sei auf heidenchristliche Leser berechnet und aus dieser Absicht zu erklären, ist, was er, freilich in mißgünstigster Weise, über seinen Aufbau verräth. Als ich meinen Aufsatz über den Prolog in dieser Zeitschrift Bd. II, S. 189 ff. schrieb, waren mir die Ausführungen Julian's gänzlich aus dem Gedächtniß entschwunden. Um so mehr freue ich mich der Bestätigung meiner Auffassung von einer Seite, von der ich sie am wenigsten erwartete, der man aber die Competenz, schriftstellerische Absicht zu ermitteln, das Gefüge einer griechischen, philosophisch-theologischen Ausführung zu verstehen und Hellenisches und Jüdisches zu unterscheiden, nicht absprechen wird[2]). Julian bezeichnet 1) den Prolog als ein Drama, ein Schauspiel, also als eine fortschreitende Handlung, die in einem Höhepunkt abschließt, 2) diesen Höhepunkt sieht er in dem „Jesus Christus" des 17. Verses, also darin, daß der Gott-Logos als Jesus Christus enthüllt wird, 3) der Höhepunkt ist von

[1]) Das, was Julian von „heimlicher" Verehrung der Apostelgräber angiebt, ist wohl nur Phantasie. Julian denkt sich eben, daß der jetzt offenkundige Todtencultus sich anfangs heimlich in die Christenheit eingeschlichen habe, weil die biblischen Schriften ihn nicht enthalten.

[2]) Auch Holtzmann (Zeitschr. f. wissensch. Theol., Bd. 36 [1], S. 385 ff. und Handcommentar, IV. Bd., 2. Aufl.), dem ich für seine ausführliche Kritik dankbar bin, hat meine Nachweisungen über die Composition und die Absicht des Prologs in wesentlichen Stücken anerkannt, so bedeutende Differenzen auch sonst noch nachgeblieben sind.

Johannes sorgfältig vorbereitet; er führt erst den Gott-Logos ein und „nirgends nennt er ihn Jesus oder Christus, so lange er ihn Gott und Logos nennt“. Die erste Stufe der Enthüllung, nachdem er bisher nur vom Gott-Logos gesprochen, ist, daß er einen Augenzeugen einführt, Johannes den Täufer, und ihn „einiges Wenige“ sagen läßt, d. h. über den Gott-Logos, aber zugleich doch schon über den noch nicht genannten Jesus Christus. Dieses Wenige bereitet die Aussage: „Der Logos wurde Fleisch“ — die Mitte des zu enthüllenden Dramas — vor. Nun „stiehlt er sich vorsichtig, leise und heimlich in unser Ohr“. Denn er läßt den Augenzeugen, Johannes den Täufer, nun offen sagen, daß man eben Jesus Christus für den Gott-Logos halten müsse[1]). Die „Spitze der Gottlosigkeit“ ist die Proclamirung des geschichtlichen Jesus Christus als Gott-Logos. Aber — das ist Julian's Meinung — Johannes selbst hat noch nicht gewagt, die „Blasphemie“ rücksichtslos zu vollziehen. Wie er die Consequenz nicht ausdrücklich ausgesprochen hat: „Durch Jesus ist die Welt geschaffen“[2]), so hat er „listig und trügerisch“ alles Gesagte durch den Satz wieder in Frage gestellt, den er um des A. T.s, um der Würde der Religion willen, nicht verleugnen durfte: „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε“. Läßt man diese letztere Erklärung als handgreiflich unrichtig auf sich beruhen — obschon Julian darin Recht hat, daß die Anknüpfung des 18. Verses an den 17. paradox ist und den Gedanken einer gewissen Limitation des vorher Ausgeführten wohl aufkommen läßt —, und streift man die Mißgunst Julian's ab, als handle es sich um List und Heimlichkeit, wo doch nur die sicherste Ueberzeugung mit schriftstellerischen Mitteln verständlich gemacht werden soll, so ist an der Analyse nichts auszusetzen. Ich glaube, in jenem oben citirten Aufsatz gezeigt zu haben, daß sie richtig ist. Und auch

---

[1]) Julian nimmt die VV. 15—17 für das Zeugniß des Johannes, weist aber den 18. dem Evangelisten zu, erklärt also wie Herakleon, während Origenes auch den 18. Vers dem Täufer beilegt.

[2]) Weil diese Consequenz nicht ausgesprochen ist, findet Julian die Weltschöpfung durch Jesus bei Johannes noch nicht „deutlich und bestimmt“ behauptet.

das ist wichtig, daß Julian den Finger auf das Fehlen der irdischen Geburt im Prolog legt. —

Ist diese Analyse des Prologs Julian's geistiges Eigenthum? Ich glaube nicht. Ich vermuthe, daß sie um ein Jahrhundert höher hinaufzusetzen ist. Wenn man erwägt, wie abhängig Julian überhaupt von der älteren neuplatonischen Kritik des Christenthums und der christlichen Urkunden gewesen ist, wenn man die identischen Urtheile des Heiden (Porphyrius?) bei Makarius Magnes über Gott-Logos, Paulus, Johannes vergleicht (s. Macar. Magn., Apocrit. edid. Blondel l. III c. 3, 15, 30 bis 36), so muß man es für wahrscheinlich halten, daß Julian sein Verständniß und seine Kritik des johanneischen Prologs von Neuplatonikern des dritten Jahrhunderts überkommen hat. Die nachweisbare Hochschätzung der ersten Verse des Prologs bei den Neuplatonikern (s. außer dem Zeugniß des Augustin auch des Basilius 15. Rede — über Joh 1 1) ist kein Gegenargument.

Julian's Auffassung des Prologs bestätigt nur, was ein christlicher Schriftsteller generell über die Anfänge der Evangelien geäußert hat: „Evangelistis curae fuit eo uti prooemio, quod unusquisque indicabat auditoribus expedire" (Fragm. III. a Victore Capuano Polycarpo adscriptum).

Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier [1].

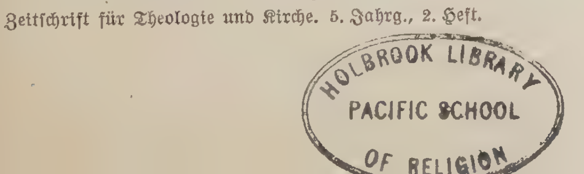
Von

Professor D. E. Grafe
in Bonn.

Wenn in Ihrer Mitte der Wunsch laut geworden ist, bei dem diesjährigen Ferienkurse in die neuesten Forschungen von Harnack, Th. Zahn, Jülicher und Spitta über die urchristliche Abendmahlsfeier eingeführt zu werden, so haben Sie damit ein Problem gewählt, das seit einigen Jahren zu den eifrigst diskutirten gehört, ein Problem, das zugleich wegen seiner engen Beziehungen zur kirchlichen Praxis grade auch die im Pfarramte Stehenden zu beschäftigen in hervorragendem Maße geeignet ist. Zugleich aber haben Sie mir mit dieser Wahl eine Aufgabe gestellt, die sich in drei knappen Stunden kaum erledigen läßt. Doch soll wenigstens versucht werden, die wichtigeren Fragen Ihnen zu entwickeln. Nach Weizsäcker, dessen „Apostolisches Zeitalter" 1886 [1], 1892 [2] auch auf diesem Gebiete neue Anregungen gegeben hatte, brachte vor Allem Lobstein durch seine feine und gediegene, die geschichtlichen Fragen mit größter Gründlichkeit erörternde, als essai dogmatique bezeichnete Abhandlung über das Abendmahl (1889) die Frage neu in Fluß. In ganz origineller Weise griff dann Harnack (Texte und Untersuchungen VII, 2

---

[1]) Die folgenden Ausführungen wurden bei dem Bonner theologischen Ferienkurs im Oktober 1894 vorgetragen.



S. 117—144: Brod und Wasser: Die urchristlichen Elemente bei Justin. 1891) einen einzelnen Punkt der urchristlichen Abendmahlsfeier heraus, um an ihn weitere allgemeine Folgerungen zu knüpfen. Seine Aufstellungen erfuhren lebhaften Widerspruch von den verschiedensten Standpunkten aus, so in eingehenden Untersuchungen durch Zahn (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche 1892), Funk (Theol. Quartalschr. 1892 S. 643—659: Die Abendmahlselemente bei Justin) und Jülicher (Theol. Abh., C. v. Weizsäcker gewidmet 1892 S. 217—250: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche). Letzterer dehnte seine kritischen Bemerkungen auch noch auf weitere von Harnack theils nur gestreifte, theils gar nicht erörterte Schwierigkeiten aus und bildet in dieser Richtung den Uebergang zu Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums I S. 207—337: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls 1893), der in weitestem Rahmen die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls einer einschneidenden Untersuchung unterwarf. In demselben Jahre veröffentlichte Mensinga einen kleinen Aufsatz: Zur Geschichte des Abendmahls (Z. f. w. Th. 1893 II S. 267—274). Auch der Franzose L. Monod (Revue chrétienne 1893 S. 258—266: étude évangélique) und der Engländer P. Gardner (The origin of the lord's supper 1893) betheiligten sich mit gleichzeitigen Publikationen an der Arbeit auf diesem Gebiet. Endlich ist vor kurzem ein Programm von E. Haupt (Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte) erschienen, das zu den Untersuchungen von Harnack, Jülicher und Spitta Stellung nimmt.

Harnack versucht in seiner Abhandlung den Nachweis zu führen, daß Justin der Märtyrer bei seiner Schilderung der Abendmahlsfeier lediglich Brod und Wasser als die eucharistischen Elemente bezeichnet habe. Um den Leser auf diese zunächst sehr parador erscheinende Behauptung einigermaßen vorzubereiten, beginnt Verfasser mit einer längeren Einleitung. Diese weist zunächst darauf hin, wie die Gewohnheit, bei dem Abendmahl nur Brod und Wasser darzubieten und zu genießen, in weiten Kreisen der ältesten Christenheit verbreitet gewesen sei. Nicht nur Gnostiker,

sondern auch so verschiedene Gemeinschaften wie Ebioniten und Enkratiten hätten sie geübt, letztere sogar schon einen Schriftbeweis für ihre Sitte zu führen unternommen. Daß eine solche Veränderung der Stiftung Christi möglich gewesen sei, erklärt sich Harnack aus der Thatsache, daß weder Paulus noch Jesus selbst bei den Einsetzungsworten klar vom Wein gesprochen habe. Dafür aber, daß nicht nur häretische Kreise, sondern auch katholische Kirchen Wasser und nicht Wein beim Abendmahl verwendet haben, ist ein entscheidendes Zeugniß nach Harnack's Ansicht in dem Mart. Pionii (Cap. 3) und in dem 63. Brief Cyprian's gegeben. Nach dem letzteren, an Caecilius gerichteten Schreiben müßten mehrere nordafrikanische Bischöfe bei dem Abendmahl Brod und Wasser dargeboten und sich für solche Praxis 1) auf einen sorgfältigen Schriftbeweis, 2) auf die Opportunität, 3) auf die Tradition berufen haben. Aus Inhalt und Ton des zwar sehr nachsichtig und milde in der Form, aber entschieden in der Sache gehaltenen Briefes erkenne man, daß es sich um eine in der ganzen Kirchenprovinz verbreitete verkehrte Gewohnheit gehandelt habe. Dieser gegenüber erklärt Cyprian das Darbieten von Wasser allein für ebenso unstatthaft wie das von Wein allein. Die Aquarii sollen sich zum Schriftbeweis auf alle die Stellen im Alten Testament berufen haben, in denen ein Wasser verheißen wird, das getrunken werden soll. Insbesondere Jes 33 16 sei geradezu für sie ein locus classicus gewesen. Das eigentliche Motiv für solches, natürlich erst nachträglich durch Schriftbeweis gestützte Verfahren erblickt Harnack nicht in asketischen oder enthusiastischen Stimmungen, sondern in Opportunitätsrücksichten. Die Christen, besonders die Frauen, waren besorgt, sich durch Weingenuß am frühen Morgen zu verrathen und konnten sich darauf berufen, daß der Herr nicht am Morgen das Abendmahl gefeiert habe. Die Feier mit Wein und Wasser dürfe man daher dem Abend vorbehalten. Daß aber diese nordafrikanische Gewohnheit in einer wirklichen Tradition wurzele, müsse selbst Cyprian zugeben, da er von Antecessores spreche, welche mit Wasser zu communiciren pflegten. Diese von Cyprian nachdrücklich bekämpfte Sitte sei aber auch für Asien durch das Mart.

Pionii bezeugt und weise, weil in beiden Fällen von asketischen Beweggründen keine Rede sein könne, auf die älteste Zeit zurück. Mit diesen einleitenden Darlegungen hat sich nun Harnack in günstigster Weise den Boden für die Aufnahme seiner Hauptuntersuchung zubereitet: welches sind die Elemente bei der Abendmahlsfeier nach Justin? Die Beantwortung dieser Frage sei um so wichtiger, als Apol. I, 65—67 das wichtigste Zeugniß für Abendmahlslehre und -praxis in der ältesten Kirche enthalten. Bevor er dieses untersucht, werden die übrigen neun Stellen bei Justin (sieben in dem Dialog und zwei in der Apologie) geprüft. Das Ergebniß ist ein negatives, das Harnack in folgende vier Sätze zusammenfaßt:

1. Justin hat niemals vom Wein im Abendmahl gesprochen.

2. An der einzigen Stelle (Dial. 40), wo er die im Mysterium verwendete Flüssigkeit nennt, spricht er von Wasser, indem er sagt, daß das „ὕδωρ πιστόν" des Propheten — es ist Jes 33 16 gemeint — der eucharistische Kelch sei.

3. An den sechs Stellen, wo er die Worte im Segen über Juda (vom Weinstock, Wein und Traubenblut) erklärt oder heranzieht, hat er nie an das Abendmahl gedacht, sondern an Anderes, und selbst dort, wo er Christus und Dionysus vergleicht, findet er das tertium comparationis im Weinstock und im Esel, bezieht aber jenen nicht auf das Abendmahl.

4. In dem Text des Justin ist an zwei Stellen (Apol. I, 54 und Dial. 69) οἶνος (für ὄνος) eingesetzt d. h. gefälscht worden, und damit ist nun allerdings eine Parallele zwischen dem Abendmahl und den Dionysusmysterien hergestellt. Diesem negativen Resultate tritt nun nach Harnack folgendes positive, jeden weiteren Zweifel ausschließende zur Seite. Apol. 65 heißt es ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, ebendort ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, cap. 67: ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. An ersterer Stelle ist „καὶ κράματος" spätere, das anstößige ὕδατος corrigirende Glosse. Diese Vermuthung wird bestätigt durch eine zweite der Justin'schen Handschriften, den Ottobonianus, in dem diese beiden Worte fehlen. Bei den übrigen beiden Stellen aber wird ebenso wie Apol I, 54 und Dial 69 οἶνος eingeschmuggelt worden sein. Auch

da, wo c. 66 eine Parallele zwischen dem Abendmahl und dem Mithrascult gezogen wird, finden sich nur Brod und ein Becher Wasser erwähnt. Aus dem Allen ergiebt sich: Justin hat einen christlichen Gottesdienst beschrieben, bei welchem im Abendmahl Brod und Wasser, nicht Brod, Wasser und Wein gebraucht wurden.

Die Bedeutung dieser Entdeckung sucht Harnack in einem Schlußabschnitte ihrem vollen Umfange nach zu würdigen. Zu diesem Zwecke stellt er das gesammte Quellenmaterial bis zu den altkatholischen Vätern zusammen und gruppirt es unter folgenden vier Gesichtspunkten: 1. werden solche Stellen aufgezählt, welche den Wein oder Wasser und Wein ausdrücklich erwähnen, 2. solche, die nur von einem Kelche oder Trunke sprechen, 3. solche, die Wasser nennen, 4. solche, die nur von einem Brechen des Brodes handeln und über den Kelch schweigen. Dieser Ueberblick zeigt nach Harnack deutlich genug, daß die alte Kirche bis in's 3. Jahrhundert hinein den Segen der Stiftung des Herrn nicht in gesetzlicher Weise an Brod und Wein, sondern an das Essen und Trinken, d. h. an die einfache Mahlzeit gebunden gedacht habe. Das Feststehende sei allein das Brod. Es würden in der ältesten Kirche auch Abendmahlsfeiern ohne Getränk vorgekommen sein. Schlagend sollen dies bereits die paulinischen Zeugnisse I Kor 10 16 11 23—28, auch 10 3 zeigen. Eine „nichtswürdige Ausflucht" sei es, zu behaupten, daß der Apostel bei seinem Worte Rm 14 21 καλὸν τὸ μὴ πιεῖν οἶνον den Abendmahlswein ausgenommen habe. Harnack geht aber noch einen Schritt weiter, indem er, vor Allem aus Justin, schließt, daß die schon durch Paulus und das Joh.-Ev. bezeugte Freiheit später eine Sitte geworden sei. Indem er diese räthselhafte Entwicklung einigermaßen zu erklären versucht, kommt Harnack auch auf die eigentliche Bedeutung und den tiefsten Sinn des Abendmahls zu sprechen. Nach ihm hat der Herr ein Gedächtnißmahl seines Todes eingesetzt oder vielmehr, er hat die leibliche Nahrung als die Nahrung der Seele bezeichnet (durch die Sündenvergebung), wenn sie mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird. In diesem Sinne hätten die ersten Jünger das Mahl als wirkliche Mahlzeit wieder-

holt und gewiß in der Regel Brod und Wein genossen. Aus ökonomischen oder asketischen Gründen habe man dann später häufig statt Wein Wasser genommen. Und dieses Verfahren habe sich bis zur Zeit Justin's hin geradezu als Sitte eingebürgert. Dagegen sei nun bald nach 150 eine scharfe Reaktion der Kirche erfolgt, die sich vor Allem gegen die asketischen, den Weingenuß als diabolisch verwerfenden Parteien wandte. Im Zusammenhange mit dieser Bewegung habe man auch die heilige Nahrung auf das Brod beschränkt und andere Speise ausgeschlossen. Trotz des Widerspruchs habe sich die katholische Praxis allmählich durchgesetzt und zuletzt auch die Erinnerung an eine frühere Zeit freierer Uebung getilgt. Diese Geschichte des Abendmahls enthält nach Harnack besonders zwei höchst bedeutsame Lehren: Die Handlung ist das Entscheidende, und auf die Elemente kommt es nicht an. Zum Anderen: Jesus hat sich mit seiner Stiftung für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachsthum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachsthums des geistlichen Lebens zu machen. —

Absichtlich ist im Vorangehenden die Untersuchung Harnack's nach der von ihm selbst gewählten Gedankenfolge im Zusammenhange dargestellt worden. Denn so allein läßt sich ein Eindruck von dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit, durch die auch diese Abhandlung des geistvollen Kirchenhistorikers ausgezeichnet ist, gewinnen. Einen solchen zu ermöglichen, ist um so mehr angezeigt, als Th. Zahn in seiner scharfen Gegenschrift Alles gethan hat, um von vornherein eine derartige Würdigung nicht aufkommen zu lassen. Seine selbst verletzende Bezeichnungen nicht verschmähende Art der Polemik war denn auch am wenigsten geeignet, Harnack in seiner Ansicht zu erschüttern. In einer Besprechung der Broschüre Zahn's (Th. L.-Z. 1892 Sp. 376 ff.) hat er alle seine Behauptungen aufrecht erhalten, ohne übrigens eigentlich neues Material beizubringen. In durchaus sachlicher Weise zum Theil auch in sehr anerkennender Form sind dann Funk und Jülicher in der Bekämpfung der Harnack'schen Ansicht Zahn zur Seite getreten. Während Zahn und Jülicher

alle wichtigeren Aufstellungen Harnack's einer gründlichen Prüfung unterziehen; hat sich Funk im Wesentlichen darauf beschränkt, Harnack's Stellung zu Justin anzugreifen, indem er hierbei von Harnack (1892) zwar abweichend, aber doch wohl nicht ohne Grund, in diesem Punkte die eigentliche Entscheidung der ganzen Frage erblickt. Um die genannten drei Kritiker würdigen und zugleich selbst ein Urtheil in der Streitfrage gewinnen zu können, muß man näher auf die Beweisstellen, besonders bei Justin, eingehen. Da aber die verschiedenen Gegner vielfach in ihren Argumenten gegen Harnack übereinstimmen, empfiehlt es sich, die vorgebrachten Gründe zusammenzufassen. In den folgenden gegen Harnack gerichteten Bemerkungen reproducire ich also hauptsächlich die von den genannten drei Gegnern schon erhobenen Einwendungen.

Was zunächst den Justin betrifft, so dürfen füglich die Stellen (Dial. 41. 117) übergangen werden, denen auch Harnack keine Beweiskraft zuspricht. Eine gewisse Bedeutung mißt dieser allerdings schon Dial. 70 bei. Hier wird Jes 33 16 citirt: ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν und auf das Abendmahl bezogen. Das Wasser, ohne jede weitere Erläuterung, sei also eine Weissagung auf das Abendmahl. Dem gegenüber konnte mit Recht darauf hingewiesen werden, daß offenbar für Justin der erste Satz die Veranlassung zu seiner Deutung auf die Eucharistie bot. Den zweiten aber auf das andere Element des Abendmahls zu beziehen, brauchte Justin bei der damaligen typologischen Erklärung nicht im Mindesten Bedenken zu tragen. Auch bei anderer Gelegenheit wird sich zeigen, daß Harnack in übertriebener Weise eine absolute Identität der verglichenen Punkte fordert. Dem Justin wie den meisten Typologen der Kirche genügte es, wenn nur einigermaßen die herbeigezogenen alttestamentlichen Worte für die Gleichung paßten. Uebrigens spricht auch Justin in diesem Zusammenhang wohl vom Brod nicht aber vom Wasser beim Abendmahl, sondern erwähnt da nur ποτήριον ohne nähere Bestimmung des Inhaltes. — Ferner ist es Harnack durchaus unverständlich, wie Justin an sechs Stellen (Apol. I, 32 54, Dial. 52—54 63 69 76) den Segen Jacob's über Juda heranziehen kann, ohne auf die in späterer Zeit ein-

stimmig von den Kirchenvätern vertretene Beziehung auf das Abendmahl zu kommen. Justin versteht bei Gen 49 11 das Binden des Füllens an den Weinstock von dem Einzuge des Herrn in Jerusalem, das Gewand von den gläubigen Menschen, in denen der Logos wohnt, das Waschen des Gewandes von der Erlösung durch Christi Blut und sieht in der Bezeichnung Traubenblut, das nicht von Menschen sondern von Gott gemacht ist, eine Hindeutung auf das aus der Kraft Gottes d. h. aus wunderbarer Erzeugung stammende Blut Christi. Angesichts dieser wunderlichen Erklärung mag man gerne Harnack darin beistimmen, daß es auf den ersten Blick überraschen kann, daß hier eine naheliegende Beziehung auf das Abendmahl fehlt. Ein solches Befremden muß aber bei weiterer Ueberlegung weichen. Denn, wie bereits die drei Gegner Harnack's einander ergänzend nachgewiesen haben, erklären eine Reihe von Kirchenschriftstellern diese Stelle, ohne des Abendmahls zu gedenken, z. B. Clemens v. Alexandria, Hippolyt, Novatian, Eusebius, Augustin. In Wirklichkeit liegt diese Beziehung auch gar nicht so nahe. Denn im alttestamentlichen Texte ist ja von Brod gar keine Rede. Und doch würde nur eine gleichzeitige Nennung von Brod und Wein den Christen die Deutung auf das Abendmahl unbedingt nahe gelegt haben; dem Justin jedoch immer noch nicht, wenn er so enkratitisch gesinnt war, wie Harnack glaubt. Dagegen ließ sich der Anfang des Citats in der That ohne Zwang auf den Einzug Jesu in Jerusalem beziehen. Dann aber war es nur natürlich, das Weitere auf die an diesen Einzug sich anschließenden Leiden zu deuten. — Für noch wichtiger als die bereits erörterten Stellen hält Harnack Apol. I, 54 und Dial 69. Hier stellt Justin auf Grund von Gen 49 Christus und Dionysus in Parallele, von der Annahme ausgehend, daß die bösen Dämonen im Voraus die christlichen Dinge nachgeäfft hätten, um die Menschen zu verführen, indem sie die christlichen Glaubenssätze ebenso hinfällig wollten erscheinen lassen, wie die heidnischen Vorstellungen. Das tertium comparationis bei dieser Vergleichung sind für Justin der Weinstock und das Eselsfüllen. Wie wunderbar — meint Harnack — daß der von Christus in seinem Mysterium ver-

wendete Wein trotz seiner Nennung im Citat und trotz seiner Bedeutung im Dionysuskultus wieder nicht erwähnt wird? Diesem begründeten Befremden hätte auch ein späterer Abschreiber Ausdruck gegeben, indem er absichtlich das ὄνος des Verfassers in οἶνος verwandelt und so die Beziehung auf das Abendmahl hergestellt hätte. Was zunächst diese Textcorrectur betrifft, so geht, wie auch ziemlich allgemein anerkannt ist, aus dem weiteren Context mit Sicherheit hervor, daß ὄνος an beiden Stellen ursprünglich gestanden hat. Sehr anfechtbar aber sind die Schlußfolgerungen, die Harnack an diesen Umstand knüpft. Zunächst ist es schon zu weit gegangen, wenn Harnack sagt, der Abendmahlswein sei durch einen Abschreiber eingesetzt worden. Eine deutliche Vorstellung über die christliche Feier mit Weingenuß war auch durch diese Textveränderung dem Leser noch nicht vermittelt. Sodann liegt ein anderes Motiv, als hier eine klare Beziehung zum christlichen Herrenmahl durch Aenderung des Textes herzustellen, viel näher. Einem einfachen Abschreiber konnte sehr wohl unbekannt sein, daß der Esel in den Dionysusmysterien eine Rolle spielt. Darum wußte er mit dem ὄνος nichts Rechtes anzufangen. Dagegen mochte er wohl wissen, daß Dionysus Gott des Weines sei und, da zudem in dem Zusammenhang vom Weinstock die Rede war, stellte er durch Zusetzung eines einzigen Buchstabens die ihm richtig erscheinende Verbesserung her. Bei Wiederholung desselben Gedankens empfahl sich dann die gleiche Correctur. Daß die Aenderung des Abschreibers so zu erklären ist, dafür spricht auch der Umstand, daß an andern Stellen ebenderselbe Abschreiber in dem gleichen Zusammenhang die Nichterwähnung des Abendmahls harmlos hingenommen hat. Ein Zweites ist die Frage, ob hier Justin das Abendmahl hätte erwähnen müssen. Daß er es nach unserm heutigen Geschmack vielleicht gekonnt hätte, mag Harnack gerne zugegeben werden. Aber Justin hat die Gen.-Stelle nicht, wie Harnack ungenau sich ausdrückt, als tertium comp. sondern nur als Ausgangspunkt benutzt. In der zweiten Stelle (Dial. 69) ist von dem Citate das Traubenblut nicht ein Mal erwähnt. Justin's Gedanken blieben bei dem Weinstock und dem Esel stehen, die er beide einerseits in einer

Weissagung auf die Geschichte Jesu andrerseits im Dionysuskultus vorfand. Da der Wein in der ganzen Vergleichung keine Rolle spielt, kann man auch keine Erwähnung des Abendmahlweins erwarten.

Die bisher erwähnten neun Stellen liefern demnach keinen Beitrag zur Entscheidung der von Harnack aufgeworfenen Frage. Eine solche kann nur der Abschnitt Apol I, 65—67, wo drei Mal die Elemente ausdrücklich genannt werden, herbeiführen. Diese Ausführungen enthalten ja auch für Harnack den eigentlichen possitiven Beweis für seine These. Allein auch hier sind seine Argumente mit guten Gründen von Zahn, Funk und Jülicher angefochten worden. Zunächst ist Cap. 65 die Streichung von καὶ κράματος wider das Zeugniß des Ottobonianus zu beanstanden und erklärt sich bei dieser Handschrift viel besser als Versehen. Denn trotz des Widerspruchs von Harnack ist es sehr gut denkbar, daß hinter ὕδ-ατος in Folge der gleichen Endung καὶ κράμ-ατος ausfiel. Zu einer solchen Annahme ist man um so mehr berechtigt, als der Ottobonianus überhaupt reich an Fehlern ist und an keiner Stelle der andern Handschrift vorzuziehen sein dürfte. Gesetzt nun aber ein Mal den von Harnack angenommenen Fall, daß ein späterer Interpolator das anstößige ὕδατος verbessern wollte und darum καὶ κράματος hinzufügte, wie wunderlich wäre jener Mann verfahren, indem er einen so dunklen Ausdruck wie κράματος statt des klaren οἴνου wählte! Dazu kommt, daß jener Ottobonianus, der an der ersten Stelle allerdings nur vom Wasser spricht, an den beiden andern ebenso wie die Haupthandschrift (A) neben ὕδωρ auch οἶνος hat. Da nun nach Harnack's eigener Meinung Ottobonianus von A unabhängig ist, sprechen an den beiden, gleich noch zu erörternden Stellen zwei von einander unabhängige Zeugen für οἶνος. Schwierig bleibt allerdings der Ausdruck κρᾶμα, mit Wasser gemischter Wein, neben ὕδωρ. Aber eben darum auch wird er ursprünglich sein. Und schlechterdings unverständlich ist er doch nicht. Will man nicht καί epexegetisch fassen: Wasser und zwar mit Wein gemischtes Wasser, so kann man sich wohl mit Funk auf eine Bemerkung von Duchesne berufen, nach der κρασί in der griechischen Vulgär-

sprache einfach Wein bedeutet. In diesem Sinne könnte dann Justin auch das sprachverwandte κρᾶμα gebraucht haben. —

Mit der Tilgung von καὶ κράματος ist die Ausscheidung von οἶνος an zwei Stellen desselben Zusammenhangs auf das Engste verbunden. Hätte Harnack im ersteren Falle Recht, so müßte auch οἶνος fallen als spätere Zuthat. Doch wurde schon betont, daß hier beide Handschriften οἶνος haben. Eine Berufung aber auf Dial. 69 und Apol. I, 54, wo statt ὄνος eingesetzt wurde οἶνος, um auch in Cap. 65 und 67 letzteres als „eingeschmuggelt" erscheinen zu lassen, ist durchaus unstatthaft, da der Zusammenhang ein durchaus verschiedener und die von Harnack an jenen beiden ersten Stellen angenommene „Fälschung" unwahrscheinlich ist, jedenfalls die kleine Correctur sich viel harmloser und einfacher erklären läßt, wie bereits dargelegt wurde. —

Mit einem letzten Hinweis auf eine Stelle desselben Zusammenhangs glaubt nun aber Harnack auch den verbissensten Skeptiker überzeugen zu können: Apol. 66. Daß hier das christliche Abendmahl in Parallele zu dem Mithraskult gesetzt wird, behauptet Harnack mit vollem Recht und hätte nicht geleugnet werden sollen. Zu weit aber geht Harnack wiederum, wenn er daraus, daß bei den Mithrasmysterien Brod, Wasserbecher und Gebet genannt werden, folgert, daß demgemäß auch beim Abendmahl diese drei Stücke hätten vorkommen müssen. Abgesehen davon, daß der dritte Vergleichungspunkt ohnehin problematisch ist — schwerlich bezeichnen ἐπίλογοι Gebete — muß auch hier darauf hingewiesen werden, daß eine genaue Uebereinstimmung in allen Punkten der Parallele gar nicht gefordert werden kann. Im Gegentheil: Justin sagt ausdrücklich, daß es den Dämonen mit ihrer Nachäffung christlicher Gebräuche nur sehr mangelhaft geglückt sei. — Zum Schlusse ist hier kurz noch eine Thatsache zu würdigen, auf deren eigenthümliche Bedeutung hingewiesen zu haben, doch ein Verdienst Harnack's bleiben wird. Auch wenn der unveränderte Text Apol. 65—67 beibehalten wird, muß es zunächst befremden, daß stets bei den Elementen auch ausdrücklich Wasser neben dem Wein genannt wird, um so mehr, als die Sitte, den Wein in der Regel nur mit Wasser gemischt zu genießen, herr-

schend und allgemein bekannt war. Hier hat Zahn aber eine völlig befriedigende Erklärung gegeben. Justin konnte der oft gegen die Christen erhobenen Verläumdung, daß sie durch Schwelgerei und übermäßigen Weingenuß ihre Lüste anstachelten, nicht besser begegnen, als wenn er so nachdrücklich als möglich die beinahe dürftige Einfachheit der gottesdienstlichen Mahls hervorhob.

Wenn nun aber auch hinsichtlich Justin's Harnack gegenüber seinen Gegnern, denen sich in dieser Beziehung auch Spitta zugesellt, schwerlich Recht behalten wird, so ist damit noch nicht seine Stellung überhaupt: die alte Kirche sei gegen den Inhalt des Kelches gleichgültig gewesen und habe nur auf die einfache Mahlzeit, sogar ohne Getränk, Werth gelegt, völlig erschüttert. Darum haben Zahn und Jülicher auch sein weiteres Beweisverfahren einer kritischen Prüfung unterzogen. Nach Harnack haben nicht nur zahlreiche Sekten das Abendmahl mit Wasser gefeiert, sondern auch weite Kreise innerhalb der Großkirche, vor Allem fast 100 Jahre lang bis Cyprian ein Theil der nordafrikanischen Kirche. Und diese Aquarier wußten sich für ihr Verfahren eines starken Schriftbeweises zu bedienen. Für diese von Zahn wie Jülicher gleich energisch bestrittene Behauptung fallen vor Allem drei Zeugnisse in's Gewicht: die Stellung des Apostels Paulus, des Mart. Pionii und der 63. Brief Cyprian's. Schon Paulus hat im ersten Korintherbrief nach Harnack alle die Elemente, welche die spätere Praxis und Ausdrucksweise erklären. An der entscheidenden Stelle 1 Kor 10 16 vgl. auch V. 21 und 11 23–28 spricht er nur von dem Brod und dem Becher. Unbefangen vergleicht er den Trunk mit dem Wassertrunk der Israeliten in der Wüste 1 Kor 10 4 und sagt ohne alle Einschränkung: καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πεῖν οἶνον. Rm 14 21. Eine solche Verwerthung der paulinischen Aussagen ist schon von Zahn und Jülicher mit schlagenden Gründen als unmöglich dargethan worden. Daß neben dem Brote der Becher und nicht der Trank erwähnt wird, erklärt sich sehr einfach aus der Erinnerung an das erste Mahl, bei dem der Herr Brod und Becher in die Hand nahm. Um den Trank seinen Jüngern zu bieten, mußte er den Becher ergreifen. Aus der Vergleichung ferner des Tranks beim Herren-

mahl mit dem Wassertrunk der Israeliten in der Wüste kann schon darum nichts für die vorliegende Frage erschlossen werden, weil gerade der nächste Zusammenhang 10 1—3 zeigt, wie wenig peinlich auch Paulus in seinen Vergleichungen ist. Denn während bei der Taufe die Berührung mit Wasser die Hauptsache ist, gingen die Israeliten bei ihrem Marsche, der vom Apostel zur Parallele verwendet wird, im Gegentheil trocken durch das Meer und blieben auch von der sie schützenden Wolke unbenetzt. Wie endlich Rm 14 21 mit solcher Lebhaftigkeit von Harnack in's Feld geführt werden kann, erscheint geradezu räthselhaft. An einem besonders einleuchtenden Beispiel veranschaulicht der Apostel ähnlich wie I Kor 8 die Pflicht des Christen, der Rücksichtnahme auf die Schwäche des Bruders unter Umständen die zweifellosesten persönlichen Rechte zu opfern. Vom Abendmahl ist in dem ganzen Zusammenhang keine Rede. Der Gedanke daran war durch nichts nahe gelegt. Es ist ausgeschlossen, daß selbst ein Schwacher damals den Abendmahlswein als κοινόν, als etwas Anstößiges ansehen konnte. Und der Apostel spricht nur von der an den Einzelnen zu stellenden Verpflichtung, nicht etwa von einer Vorschrift für die Praxis einer ganzen Gemeinde. Man muß die ganze impulsive Art des Apostels, der gerne mit einer gewissen Einseitigkeit den unmittelbar vorliegenden Fall in's Auge faßt, ohne an etwa mögliche pedantische Folgerungen zu denken, verkennen, um an solche Stellen weittragende principielle Schlüsse knüpfen zu können. Uebrigens kann auch Harnack angesichts von I Kor 11 21 nicht leugnen, daß beim κυριακὸν δεῖπνον, das er freilich als Agape auffaßt, in Korinth Wein getrunken wurde. — In den Akten des Märtyrers Pionius kommt es auf die Deutung der von Harnack betonten Worte Cap. 3 an: προσευξαμένων αὐτῶν καὶ λαβόντων ἄρτον ἅγιον καὶ ὕδωρ. Daß hier durch den Zusatz ἅγιον das Brot als Abendmahlsbrod bezeichnet wird, braucht nicht bezweifelt zu werden. Dieses charakteristische Attribut fehlt aber gerade beim Wasser. Aus dem Zusammenhang erhellt, daß Pionius mit einem Christen und einer Christin den Tag vor seiner Verhaftung gefastet hat. Am andern Morgen nahmen sie nach vorangegangenem Gebet heiliges Brod und Wasser zu sich. Der Ort wird nicht näher angegeben.

Doch ist höchst wahrscheinlich nicht an die Kirche sondern die Wohnung des Pionius zu denken. Jedenfalls kommt bei dem ganz kleinen Kreise nicht eine kirchliche Gemeindefeier in Betracht. Und das heilige Brod erklärt sich aus der auch sonst bezeugten Sitte, etwas Abendmahlsbrod mit nach Hause zu nehmen. Es soll demnach wohl betont werden, daß die Christen nur so mangelhaft körperlich gestärkt den nachfolgenden schweren Stunden entgegengingen. Demnach läßt sich für die kirchliche Abendmahlsfeier auch aus dieser Stelle nichts folgern. Es bleibt nur noch als Hauptzeugniß der erwähnte Brief des Cyprian.

Nach diesem kann kein Zweifel darüber sein, daß es in Nordafrika damals kirchliche Kreise gegeben hat, welche das Abendmahl mit Wasser feierten und sich für solche Praxis auf Bischöfe früherer Zeit (antecessores nostri c. 17) zu berufen vermochten. Zu viel aber sagt Harnack schon, wenn er aus dem Umstande, daß Cyprian seinen gegen diese Unsitte gerichteten Brief zu den Kollegen gesandt sehen will, sofort schließt: das gerügte Verfahren sei in der ganzen Kirchenprovinz verbreitet gewesen. Vielmehr redet Cyprian nur von quidam und nennt auch bei den maßgebenden Autoritäten keine Namen. Allein, weil ihm die Sache so wichtig ist, trägt er Sorge dafür, daß man überall gegen die falsche Praxis Stellung nimmt. Was ferner den von Harnack als zweifellos angenommenen Schriftbeweis der Aquarii betrifft, so wird doch die Möglichkeit nicht bestritten werden können, daß die Verwerthung von Jes 43 18—21 48 21 33 16 und besonders von Joh 7 37—39 4 13f. erst von Cyprian herstammt. Nirgendwo findet sich bei Cyprian eine Aeußerung, welche zweifellos darthut, daß diese Stellen schon von den Gegnern für ihre Sitte seien geltend gemacht worden. Möglich ist das ja an sich. Und Harnack hat in scharfsinniger Begründung in diesem Zusammenhang c. 8 auf zwei Stellen noch aufmerksam gemacht: adque ut magis posset esse manifestum, quia non de calice sed de baptismo illic loquitur deus und neminem autem moveat etc. Aber auch diese Stellen werden vollkommen verständlich, wenn sie einen selbstständigen Versuch des Cyprian voraussetzen, den Gegnern jede Möglichkeit des Schriftbeweises von vornherein zu benehmen. Daß

aber jene Vertreter der Wassercommunion kaum zur Führung eines eingehenden Schriftbeweises im Stande gewesen sein werden, dürfte mit Recht daraus zu erschließen sein, daß Cyprian wiederholt ihre ignorantia und simplicitas zur Entschuldigung anführt. Wenn endlich Harnack die Entstehung der Aquarii aus Opportunitätsrücksichten vor Allem erklären möchte, so will dazu nicht recht passen, daß er schon um 160 ihre Existenz annimmt, während doch Cyprian sagt: sic ergo incipit et a passione Christi in persecutionibus fraternitas retardari etc. Ueberhaupt aber ist eine so weit verbreitete Aengstlichkeit der Christen, sich Morgens durch Weingeruch zu verrathen, nicht gerade wahrscheinlich. Aber auch die von Zahn angenommenen asketischen Motive sind darum wohl ausgeschlossen, weil, wie schon Jülicher richtig betont hat, die Aquarii nicht den Weingenuß überhaupt, sondern nur Morgens verwarfen (c. 16: cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus). Und für solches Verfahren liegt als Erklärungsgrund die Vermuthung Jülicher's am nächsten: der Genuß von Wein am frühen Morgen galt für unanständig, wider die gute Sitte verstoßend. Clemens Al. und Novatian haben das zur Genüge bezeugt. Zur Rechtfertigung konnte man sich sehr einfach darauf berufen, daß der Herr selbst das Abendmahl nicht am Morgen gefeiert habe. Mit der Verlegung vom Abend auf den Morgen ergebe sich das Getränk des Morgens: Wasser ganz von selbst. Am Abend aber haben auch die Aquarier Wasser und Wein genossen. Daß diese abendliche Feier — offenbar nur Kleriker sind hier gemeint — keine Sakramentsfeier gewesen sei, hat Harnack nicht nachweisen können. Ausdrücke wie: in sacrificiis omnibus und quotiescumque calicem offerimus widersprechen dieser Ansicht vielmehr.

Wenn sich auch uns in den voraufgehenden Darlegungen die Hauptinstanzen der Harnack'schen Beweisführung nicht als stichhaltig bewährt haben, demgemäß seine These von der allgemein in der Kirche verbreiteten Sitte, das Abendmahl mit Brod und Wasser zu genießen, sehr wesentlich einzuschränken ist und in Folge dessen sein Bild von der Entwicklung der urchristlichen Abendmahlsfeier zu den Quellen nicht stimmen will, so wird er doch mit

Grund das Verdienst beanspruchen können, nicht nur die bisherigen Anschauungen auf diesem Gebiete bereichert und ergänzt zu haben. Wie so oft, hat er auch hier wieder für die weitere Forschung fruchtbare Anregung geboten. Letzteres darum vor Allem, weil Harnack sich nicht auf den Versuch der Korrektur in dem einzelnen Punkte der Elementenfrage beschränkt, sondern auch den Sinn und die Bedeutung der ganzen Feier neu zu fassen sich bemüht hat. Auf diesem Punkte macht sich freilich eine gewisse Unbestimmtheit der Formulirung bemerkbar. Denn weisen die meisten seiner Aeußerungen darauf hin, daß ursprünglich eine Beziehung speziell auf den Tod Jesu nicht stattgefunden hat, so redet Harnack doch auch wieder von der Einsetzung eines „Gedächtnißmahles seines Todes" durch den Herrn. Die erstere Auffassung liegt jedenfalls mehr in der Linie der sonstigen Ausführungen. Allein dieser Gedanke, daß die Jünger die Erhaltung und das Wachsthum des natürlichen Lebens zur Kraft des Wachsthums des geistlichen Lebens machen sollten, ist nicht mit einem Worte beim Abendmahl angedeutet. Die Annahme Harnack's entbehrt völlig der Begründung. Denn der Hinweis darauf, daß so oft nur das Mahl, das einfache Essen, in der gesammten urchristlichen Litteratur erwähnt wird, wird für Niemanden ein Beweis sein. Reden doch auch wir bis heute nur von dem Abend*mahl* und laden im profanen Leben zum Essen ein, ohne daß des Trinkens vergessen wird.

Die allgemeineren Aufstellungen Harnack's sind denn auch von Jülicher eingehend bestritten worden. Seine Polemik richtet sich zum Theil auch gegen Zahn, da an zwei wichtigen Punkten Harnack und Zahn im Wesentlichen übereinstimmen. Sie vertreten nämlich die herkömmliche Meinung, der Herr selbst habe das Abendmahl förmlich gestiftet zu seinem Gedächtniß, mit der Absicht seiner regelmäßigen Wiederholung im Jüngerkreise. Ebenso wollen Beide schon bei Paulus eine Unterscheidung finden zwischen Herrenmahl und Agape. Deutlicher noch als Harnack spricht sich in letzterer Beziehung Zahn aus, wenn er für die apostolische und erste nachapostolische Zeit die Eucharistie

der Heidenchristen für den Höhepunkt und Abschluß der Agape hält, bei der man seinen Hunger und Durst befriedigte. Dieser These gegenüber weist *Jülicher* mit Recht darauf hin, daß Paulus ja grade gegen diejenigen empört sich wendet, welche das Herrenmahl als eine Gelegenheit zum Sattessen und Trinken benutzen wollen. Er verlangt, daß sie in ihren Häusern ihren Hunger stillen sollen I Kor 11 22 34. Der ißt nach dem Apostel das Herrenmahl unwürdig, der es als eine gewöhnliche Mahlzeit, als einen Gegenstand des Genusses betrachtet 11 29. Von einer Agape und einer daran sich anschließenden Eucharistie weiß Paulus nichts. Nicht darum tadelt er, daß ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει, weil dadurch der Zweck der Unterstützung der Bedürftigen vereitelt, sondern weil so der Charakter des Herrenmahls, als eines Mahls, bei dem die Gemeinde in brüderlicher Eintracht und Herzlichkeit sich um den Herrn versammelt, aufgehoben wird. Statt hier die Alles gleichmachende Liebe zu voller Auswirkung kommen zu lassen, machte man die sozialen Unterschiede recht fühlbar und ließ die Armen ihre Bedürftigkeit und Abhängigkeit schmerzlich empfinden. — Viel bedeutsamer noch ist aber die andere Frage: hat Jesus ein Gedächtnißmahl seines Todes eingesetzt? beruht die Abendmahlsfeier auf einer Verfügung des Herrn selbst? Bis auf die jüngste Zeit hin wurde diese Frage allgemein bejaht, selbst von so unbefangenen Forschern wie *Weizsäcker* und *Harnack*. *Jülicher* wagt es, die herrschende Auffassung zu bestreiten. So kühn sein, übrigens auch schon von *Wittichen* (vgl. B. *Weiß*, Mc.-Ev. 1872, S. 451) geäußerter, Zweifel auf den ersten Blick in Anbetracht der alten, bis auf das Neue Testament zurückgehenden Tradition erscheinen mag, so einfach und einleuchtend ist doch seine Beweisführung. Unter den vier Berichten über das Herrenmahl stehen auf der einen Seite Marcus und Matthäus, auf der andern Paulus. Lucas nämlich, bei dem *Jülicher* die wohl mit Grund angezweifelten Verse 22, 19b. 20 nicht streichen will, sei zugestandener Maßen von Paulus abhängig. Bei einer weiteren Vergleichung ergiebt sich, daß Marcus und Paulus die einfachste Textform bieten. Aus inneren Gründen aber verdiene ersterer den Vorzug vor letzterem.

Besonders die „verzwickte“ paulinische Wendung: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, verglichen mit den einfachen Marcus-Worten τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης beweise dies und zeige deutlich, daß der Apostel nicht mit sklavischer Buchstäblichkeit, sondern im Geiste apostolischer Freiheit das Ueberlieferte fortgepflanzt habe. Der für die vorliegende Frage wichtigste Unterschied ist aber, daß Marcus nur λάβετε, Paulus dagegen τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hat. Nach Marcus allein würde kein Leser auf den Gedanken kommen können, daß eine Wiederholung der Handlung beabsichtigt sei. Nichts aber konnte Marcus bestimmen, diese Worte, wenn sie ihm überliefert waren, auszulassen. Denn in der Kirche war ja längst die paulinische Auffassung die herrschende geworden. Andrerseits lag es sehr nahe, der Erzählung Worte einzufügen, in denen der Herr das ausdrücklich sagte, was die Gemeinde für seine ausgesprochene Willenserklärung anzusehen sich längst gewöhnt hatte. Auch wird sich nicht leugnen lassen, daß die Verbindung der paulinischen Stiftungs-Worte mit dem Vorhergehenden eine recht harte ist. Nach Paulus hat Niemand mehr die Stiftungsformel gestrichen. In Matthäus, der hier mit dem zweiten Evangelisten stimmt, und Marcus liegt demnach die älteste Ueberlieferung vor. Und diese deutet durch nichts an, daß Jesus seinen Jüngern eine Wiederholung der sinnvollen Handlung aufträgt. Ueberhaupt hat der, welcher Mt 26 29 sprechen konnte, auf eine lange Trennung von seinen Jüngern nicht gerechnet. In diesen Schlußfolgerungen läßt sich Jülicher auch durch die neuerdings wieder von Weizsäcker betonte allgemeine und schnelle Verbreitung der Feier nicht irre machen. Denn mit der Taufe verhalte es sich ebenso; trotzdem halte man Mt 28 19 nicht für ein geschichtliches Zeugniß. Nachdem so Jülicher an zwei bedeutsamen Punkten die herkömmliche Auffassung bestritten hat, geht er zur Entwicklung seiner eigenen Ansicht von Sinn und Zweck des letzten Mahles über. Zunächst erledigt er kurz zwei Vorfragen. Ob Jesus selbst Brod und Wein bei der feierlichen Handlung genossen habe, will er dahingestellt sein lassen. Nach Paulus ist es nicht wahrscheinlich, während der Spruch von dem Trinken des Weinstockgewächses die

Vorstellung nahe legt, daß der Redner eben erst in alter Weise den Trank zu sich genommen hat. In der gleichen Weise will sich Jülicher zu der weiteren Frage stellen, ob an einen Tage lang vorher überlegten oder erst in der Stimmung des Augenblicks gefaßten Entschluß zu denken ist. Daß für ihn das letztere das Wahrscheinlichere ist, könnte man wohl schon aus seiner Leugnung einer Stiftung erschließen. Er sagt aber auch ausdrücklich, daß die Handlung, als prämeditirte, für ihn das Beste verlieren würde. — Für eine anerkannte Thatsache hält dann Jülicher, daß eine sinnbildliche Handlung vorliegt, welche von Weizsäcker sehr treffend als eine Parabel gekennzeichnet sei. Demgemäß kann das viel umstrittene Wörtchen ἐστί vor τὸ σῶμά μου und τὸ αἷμά μου nicht eine reale Identität von Subjekt und Prädikat bezeichnen. Im Gegensatz zu Weizsäcker hält aber Jülicher sowohl wegen seiner Gesammtauffassung vom Wesen der Parabeln Jesu als insbesondere um der Lage willen, in der sich der Herr beim Sprechen dieser Worte befand, das Stellen einer Aufgabe an die Jünger mit dieser Parabel für undenkbar. „Was aus einem von Rührung, Besorgniß und Liebe erfüllten Herzen kommt, wird immer schlicht und einfach sein; was erst einer Auflösung bedarf, kann auch nicht zu Herzen gehen. — Was Jesus bei jenem Mahle zuletzt, so besonders feierlich sagte, muß für jeden Anwesenden unmittelbar verständlich gewesen sein." Aus diesem Grunde weist auch Jülicher die Deutung Harnack's ab, bei der, von andern Bedenken abgesehen, Hörer und Leser den nach Harnack entscheidenden Vergleichungspunkt erst hinzuzudenken hätten. Der von Jesus veranschaulichte Gedanke sei vielmehr ohne Weiteres klar: wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein und zwar nicht umsonst, sondern ὑπὲρ πολλῶν und als Bundesblut. Letzterer Ausdruck sei durch den Gedankenkreis des Passahtages gegeben. Im Gegensatze zu Weizsäcker, der dies wohl bei Lucas, nicht aber für den Stifter selbst und für Paulus zugiebt, will Jülicher auch den ersten Theil der Feier in dem gleichen Sinne verstehen. Mit vollem Recht weist er zur Begründung darauf hin, daß auch I Kor 11 25 bei αἷμα der Zusatz τὸ ἐκχυννόμενον fehle, und daß ἔκλασεν in

allen vier Berichten sich finde. Das zerstückelte Brod stellte das bevorstehende ähnliche Schicksal seines Leibes dar. Außerdem verwendet Jülicher in feiner Weise hier eine auch sonst bei den Parabeln zu machende Beobachtung, daß Jesus es liebt, Gleichnißpaare zu bilden, welche nur eine Spitze und den gleichen Sinn haben. (Vgl. z. B. Sauerteig und Senfkorn; verlorenes Schaf und verlorener Groschen.) So wird auch hier durch Brod und Wein ein und derselbe Gedanke illustrirt. Wie schon angedeutet wurde, will übrigens Jülicher die Vergleichung nicht durchaus auf den Gedanken der Vernichtung beschränken, sondern hält eine Erweiterung, als im ursprünglichen Sinne Jesu gelegen, wenigstens für möglich: wie das Brod nur, wenn es verzehrt wird, Stärkung und Genuß wirkt, so muß auch mein Leib von den Menschen zerstört werden, um ihnen Heil zu bringen. So weit glaubt Jülicher zur Noth mit Harnack in der Betonung der Handlung des Essens und Trinkens gehen zu können. — Zum Schlusse seiner Abhandlung sucht Jülicher noch zu zeigen, wie schnell und aus welchen Gründen die Urkirche dazu kommen mußte, aus dem letzten Mahl eine zu steter Wiederholung von Jesus bestimmte Handlung zu machen und diese von einer eigentlichen Mahlzeit zu trennen. Bei dieser Gelegenheit wendet er sich noch ein Mal gegen den Versuch, mit Hülfe von Vorstellungen des 2. Jahrhunderts den ursprünglichn Sinn des Herrenmahls aufzuklären. So sei es auch unrichtig, wenn Weizsäcker in Anknüpfung an spätere Vorstellungen I. Kor 11 $_{24}$ mit 10 $_{17}$ in Verbindung bringen und so die beiden in der paulinischen Theologie gegebenen, von einander weit abliegenden Begriffe von σῶμα χριστοῦ combiniren wolle.

Auch auf die Jülicher'schen Ausführungen konnte Spitta, zu dem wir uns nunmehr wenden, Bezug nehmen. Er sieht sich zu einer Meinungsäußerung in dieser Frage schon dadurch genöthigt, daß er die historischen Voraussetzungen seiner früheren praktisch theologischen, in weiten Kreisen freundlichst aufgenommenen Darlegungen im Verlaufe weiterer Studien gänzlich aufgeben mußte. Früher nämlich hatte Spitta (Z. f. pr. Theol. 1886; Zur Reform des evang. Kultus 1891) in Uebereinstim-

mung mit neuerdings wieder z. B. von Zahn ausgesprochenen Sätzen das christliche Abendmahl für eine Vertiefung des jüdischen Passahmahls gehalten, das zunächst nur jährlich wiederholt, auf heidnischem Boden mit der Agape verbunden und in Folge dessen häufiger gefeiert wurde. Grade gegen diese frühere Anschauung richtet sich der erste Haupttheil der neuen Abhandlung desselben Verfassers. Mit außergewöhnlichem Geschick versteht es auch Spitta, seiner Gedankenentwicklung eine solche Anlage zu geben, daß der Leser von vornherein in die denkbar günstigste Stimmung versetzt wird, um ohne viel Widerstreben dem kühnen Führer zu folgen. Zu diesem Zwecke untersucht er zunächst Zeit und Anlaß der Einsetzungsworte. Hier wird nach kurzer Zusammenstellung des dem vierten Evangelium mit den Synoptikern Gemeinsamen noch ein Mal ausführlich und sorgfältig nachgewiesen, daß Johannes nach allen seinen Aussagen die Entstehung des Abendmahls auf den 13. Nisan, also nicht in die Passahmahlzeit verlege. Auch Cap. 6, in dem mit Recht Anspielungen an das Abendmahl gefunden, die Verse 51—59 aber mit weniger einleuchtenden Argumenten[1]) als ein späterer Zusatz ausgeschieden werden, enthält keine Anspielung auf die Passahmahlzeit. Von dieser johanneischen Tradition sollen sich nun aber auch bei Marcus noch deutliche Spuren finden, die in der späteren Tradition, schon bei Matthäus und erst recht bei Lucas, vermischt worden wären. Wie die Worte μετὰ δύο ἡμέρας 14 1, γάρ V. 2 εὐκαίρως V. 11 deutlich zeigten, hätten die Gegner die Absicht gehabt, Jesum noch vor dem Feste in ihre Gewalt zu bekommen. In „schreiendem Widerspruch" hierzu stünde der Abschnitt 14 12—16, der auch mit V. 17 keine Verbindung habe. Denn hier erscheint Jesus mit den Zwölfen, obwohl eben erst zwei seiner Jünger vorausgesandt sind. Demnach seien 14 12—16, auch abgesehen von dem geschichtlichen Bedenken gegen ihren Inhalt, als ein dem Ur-

---

[1]) Die ganze Beweisführung wird nur auf den einen gewissen Eindruck machen, der wie Spitta von der bis in das Einzelne gehenden Glaubwürdigkeit der Reden Jesu im 4. Ev. überzeugt ist. Aber auch dann noch dürfte seine Ausscheidung von V. 51—59 nicht nöthig sein. Der von ihm vermißte Zusammenhang läßt sich recht wohl aufweisen.

texte später eingefügtes Stück anzusehen. Und es legt sich die Vermuthung nahe, daß Marcus auf eine Tradition zurückgehe, die wie Johannes als den Tag des ersten Abendmahls nicht den 14. sondern 13. Nisan gekannt habe. Dagegen vertrete Lucas entschieden den 14. Nisan und für diesen Tag spreche auch Matthäus, obwohl bei letzterem noch charakteristische Spuren der Marcus-Tradition wahrnehmbar seien. Fragt man nun weiter nach dem Charakter des letzten Mahls, so tritt hier zu den synoptischen der paulinische Bericht hinzu. Mit Bezug auf ihn betont Spitta von vornherein richtig, daß wir keinen Grund haben, den Mittheilungen des Apostels weniger kritisch gegenüber zu stehen als den übrigen Erzählungen. Eine Prüfung und Vergleichung der sämmtlichen Berichte liefert nach Spitta das Ergebniß: einerseits enthält die Tradition Marcus-Matthäus nichts, was dem Passahmahle, gegen das vor Allem die Behandlung der Judas-Parthie spreche, charakteristisch wäre, sondern erweckt nur den Eindruck einer gewöhnlichen Mahlzeit, bei der Jesus in Anknüpfung an Brod und Wein bedeutsame Worte gesprochen hat. Andrerseits berichtet die Ueberlieferung Paulus-Lucas von einer Stiftung des Herrn, welche an das Passahmahl anknüpft und dem Andenken des Todes Jesu geweiht ist. Doch glaubt Spitta auch bei letzterer eine Reihe von Zügen entdecken zu können, so das Vorangehen des Segens vor dem Brechen des Brods und die Verwendung des letzteren als Symbols statt des näher liegenden Passahlamms, welche zu einer Passahmahlzeit nicht stimmen wollen. Zur Bekräftigung seiner Behauptung hinsichtlich der ursprünglichen Marcus-Tradition weist Spitta noch darauf hin, daß alle über den Todestag mitgetheilten einzelnen Notizen dagegen sprächen, daß dieser ein sabbatgleicher höchster Festtag gewesen sei. Für bemerkenswerth hält er auch, daß die apokryphischen Evangelien des Petrus und der Didaskalia den Todestag Jesu auf den 14. Nisan verlegen, und daß das Didaskalia-Evangelium von einem auf Dienstag zurückdatirten Passah berichtet. Zum Schlusse dieses ersten Hauptabschnittes wird die urchristliche Abendmahlsliturgie einer eingehenden Prüfung unterworfen. Dies erscheint dem Verfasser um so wichtiger, als die Cultusformen der Um-

bildung weniger zugänglich sind, als die Ueberlieferung religiös bedeutsamer Vorgänge. Daher sei es sehr gut möglich, daß sich in der zur paulinischen Zeit geltenden Abendmahlsliturgie noch Züge des Ursprünglichen fänden, die der Bericht über den geschichtlichen Hergang vermissen lasse. Diese Vermuthung bestätigt sich für Spitta vollauf. Schon in I Kor 11 spricht gegen den engen Anschluß der Feier an das Passah sowohl die häufigere, nicht bloß jährliche Wiederholung als auch die Möglichkeit von Ausschreitungen, wie sie Paulus zu rügen hat. Bei solchen an vorangegangene Agapen zu denken, sei unbegründet. Sodann sei Cap. 10 16 ff. sehr bedeutsam die offenbar ältere Voranstellung des Kelches 10 16 21. Zwar beginnt auch das Passahmahl mit einem Dankgebet für den Kelch; aber nicht allein dieses, sondern die jüdischen Mahlzeiten, besonders die sabattlichen überhaupt. Einen scheinbaren Anklang an das Passahmahl enthalte zwar der Ausdruck τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν als mögliche Uebersetzung von כּוֹס הַבְּרָכָה. Allein der letztere ist der dritte unter vieren, jener dagegen der Eingangsbecher und zwar der einzige. Dagegen hat auch das gewöhnliche jüdische Mahl nur einen Becher, über dem das Dankgebet für die Speise gesprochen wird (בִּרְכַּת הַמָּזוֹן). Dieser habe leicht die Uebertragung der Bezeichnung כּוֹס הַבְּרָכָה auf den Abendmahlsbecher veranlassen können. Auch im Uebrigen trage das κυριακὸν δεῖπνον bei Paulus die Züge der jüdischen Mahlzeiten. Mit der paulinischen Abendmahlsordnung stimme nun aber im Wesentlichen die Lehre der 12 Apostel in Cap. 9 und 10. Auch die Abendmahlsgebete der Διδαχή sollen keine Beziehung zum Passahmahl und zum Opfertode Christi enthalten, vielmehr denjenigen bei den religiösen Mahlzeiten der Juden entsprechen. Aus dieser Uebereinstimmung der Liturgie der Διδαχή mit der paulinischen, welche letztere kein Erzeugniß der paulinischen Theologie sei, folgert Spitta, daß beide an die urkirchliche palästinensische Gewohnheit sich anschließen. Auch hält er das paulinische κυριακὸν δεῖπνον für identisch mit den bekannten altchristlichen Brudermahlen, welche Jud 12 II Pt 2 13 als ἀγάπαι bezeichnet und in der Apostelgeschichte (2 42 46) mit ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου charakterisirt werden. —

Nach dieser gründlichen Vorarbeit sucht nun Spitta in einem zweiten Hauptabschnitte den Sinn der Einsetzungsworte klar zu stellen. Hierbei sei auszugehen von Marcus, der sich schon als den zuverlässigsten Berichterstatter über Zeit und Anlaß erwiesen habe. Als Grundvorstellung bei der ganzen Handlung erscheine hier die eines Mahles; aber nicht etwa die eines Passahmahles. Letzterem widerspreche das bei diesem nicht vorkommende Vertheilen: λάβετε, ebenso die Erwähnung des Brodes, statt dessen man das Passahlamm erwarten würde. Auch wurde das Blut des Passahopfers nicht zum Trinken sondern zum Bestreichen der Thürschwellen und Pfosten verwandt. Einen bestimmteren Anhaltspunkt gebe dann der Ausdruck τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Diese Worte erinnern zunächst unverkennbar an den Ex 24 8 erwähnten mosaischen Bund. Wie der von Jesus gemeinte aber sich schon in Einzelheiten, wie in dem Ausgießen und Trinken — nicht Aussprengen — des Weins und nicht des Blutes von dem mosaischen unterscheide, so sei er diesem überhaupt gegenübergestellt. Und zwar habe man offenbar an den dem mosaischen so oft entgegengesetzten davidisch-messianischen Bund zu denken. Seine Vollziehung werde häufig unter dem Bilde eines großen üppigen Mahles geschildert Jes 55 3 Ps 132 15 Ps 23 Jes 25 6–8. Dieser Gedanke eines großen Gottesmahles finde sich ja auch wiederholt in den Reden Jesu, so unter den Seligpreisungen Mt 5 6 Lc 6 21, in der Parabel von den zehn Jungfrauen Mt 25 1 ff. und von dem großen Abendmahl Mt 22 2 ff. Lc 14 16 ff. Unter den Genüssen hätten eine Hauptstelle immer Brod und Wein vgl. Lc 14 15 Mc 14 25. Diese leiblichen Genüsse seien nun aber, wie besonders Jes 55 1 44 3 Jer 31 31 ff. Ez 36 25 ff., die Weisheitslitteratur (Prov 9 5 Sir 24 17—21 Sap 16 20), zahlreiche Stellen bei den Rabbinen und Philo, sogar im Neuen Testament (1. Kor 10 3 f. Joh 6 48—50) zeigten, durchweg Bild für Segnungen geistiger Art, ja für den Messias selbst, der als Weinstock der Endzeit die Seinen sättige. So sagt man geradezu: „den Messias essen." Angesichts von Mc 14 25 Mt 26 29 Lc 22 29 f. könne kein Zweifel obwalten, daß Jesus bei seinem letzten irdischen Mahle auf jenes Mahl der Vollendung hingewiesen

habe. Selbst in I Kor 11 26 klinge noch vernehmlich die eschatologische Stimmung nach. Sie werde auch durch das vierte Evangelium bestätigt. In charakteristischer Weise entspräche ferner die nachdrückliche Aufforderung zu Genuß (λάβετε φάγετε πίετε) dem Messiasmahle vgl. Jes 55 1—3. Und ganz in derselben Richtung bewegten sich die Abendmahlsgebete der Διδαχή. Sie ließen auch auf eine reichere Tradition vom Ursprung des Abendmahls zurückschließen, als die sei, welche die knappen Worte bei Mc böten. — Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke Jesus bei dem letzten Mahle mit seinen Jüngern des herrlichen Gottesmahls gedacht habe? Spitta meint, aus Mc 14 25 Lc 22 30 erhelle als Antwort: Jesus versetze sich in die Situation des Messiasmahles. „Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tisch, in seinem Reiche und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten kann.“ Hatte er eben noch mit seinem Worte an den Verräther auf die scheinbare Erfolglosigkeit seines Werkes hingewiesen, so erlebt er im Gegentheil jetzt in sieghafter, den Schrecken des Todes überwindender Stimmung die ewige Vollendung, als sei sie bereits eingetreten. So seien die Einsetzungsworte „das Siegel unter das Leben und Berufswerk Jesu“. Nach dieser seiner Auffassung vermag Spitta die, wie er selbst zugeben muß, schon in der apostolischen Zeit begegnende Beziehung der Einsetzungsworte auf den Tod Jesu nur für ein, wenn auch begreifliches, folgenschweres Mißverständniß des ursprünglichen Sinnes zu halten. Zur Begründung dieses Urtheils führt er an: wenn auch Abschiedsgedanken Jesum bewegt hätten, so zeige doch der Gethsemanekampf, daß er sich über die Nothwendigkeit seines Todes noch nicht ganz klar gewesen sei. Vor Allem aber seien die angewendeten Symbole durchaus ungeeignet, um seinen bevorstehenden Tod zu veranschaulichen. Das gebrochene Brot habe keine Aehnlichkeit mit den in Betracht kommenden Todesarten. Vollends das Essen seines getödteten Leibes, das Trinken seines Blutes seien ebenso schaurige wie für ein israelitisches Bewußtsein unerträgliche Gedanken. Handle es sich ja doch nicht um Symbole zum Anschauen, sondern zum Genuß. Außerdem konnten nach Spitta die Jünger ihren Herrn in diesem

Falle unmöglich verstehen. Wie sollten sie bei ihm, den sie noch in voller Lebenskraft in ihrer Mitte hatten, an Sterben denken! Dagegen hätten ihnen jene apokalyptischen Gedanken, die uns mehr fremd sind, im Gegensatz zu den uns sehr geläufigen von der Heilswirkung des Todes Jesu sehr nahe gelegen. Ebenso wenig könne der, meint Spitta, welcher sich lebendig in die besondere Situation und in die ganze großartige Sorglosigkeit Jesu gegenüber festen Formen hineinzuversetzen verstehe, an die Stiftung eines Ritus in jener hohen Weihestunde denken. — Wenn man trotzdem in der ältesten Kirche jenes Mahl wiederholt habe, so glaubte man damit weder einen Befehl Jesu auszuführen noch eine Feier seines Todes zu halten. Vielmehr feierte man ἐν ἀγαλλιάσει Act 2 46 und wird nicht nur Brod und Wein, sondern auch andere Speisen und Wasser genossen haben, dabei des Herrn gedenkend, der als Messias ausdrücklich als frische Wasserquelle bezeichnet werde. Von der weiteren Entwicklung der Feier entwirft dann Spitta, dem sich auf diese Weise alle Räthsel der Geschichte des Abendmahls lösen, folgendes Bild: die Jünger, welche mit ihrem Herrn das Passahmahl nicht mehr feiern konnten, haben dies gewiß nicht allein in den schrecklichen, verzweifelten Stunden des Freitags gethan. Als gesetzestreue Männer aber werden sie sich gemäß der Verordnung Num 9 10 ff.: „wenn irgend jemand von euch oder von euren Nachkommen unrein sein sollte durch eine Leiche oder sich auf einer weiten Reise befinden sollte, so soll er (doch) Jahwe Passah feiern. Im zweiten Monat, am vierzehnten Tage gegen Abend sollen sie es feiern" einen Monat nach dem Todestag Jesu, am 14 Ijjar in Jerusalem zur Feier des Nachpassah versammelt haben. Dieser Umstand erklärt auch zur Genüge die räthselhafte Thatsache, daß die Jünger so schnell von Galiläa nach Jerusalem zurückgekehrt sind. Dies im Lichte der Ostererfahrungen gefeierte Passahmahl mußte sich für die Jünger mit neuem Inhalte füllen, wie eine neue Stiftung ihnen erscheinen. Und das um so mehr, wenn etwa bei dieser Gelegenheit, welche zu visionären Zuständen besonders disponirt, ihnen der Herr erschien. Dann war dieses Abschiedsmahl, nach dem er im Schatten der Nacht und in dem Dunkel einer Wolke verschwindet, wirklich ein Passahmahl. Jeden-

falls hat sich schon in frühester Zeit das Passahmahl zu einer Feier des Opfertodes Christi ausgebildet, und das mußte auch den Sinn der Abendmahlsfeier beeinflußen. Besonders leicht konnte sich den Späteren beim Hören der Worte σῶμα und αἷμα Χριστοῦ die Feier des Abendmahls zu einer Feier des Gedächtnisses des Todes Jesu umbilden vgl. Ex 12 14. Und dies wirkte natürlich zurück auf die Erzählungen vom Ursprunge des Abendmahls, das nun Jesus an Stelle des Passahmahls am 14 Nisan gestiftet haben mußte. Die Vermuthung solchen Ganges der Dinge wird bestätigt durch unsre Quellen und zwar zunächst durch Lucas, wenn man erst dessen ursprünglichen Text hergestellt hat. Zu diesem Zwecke braucht man nur V. 20, der offenbar aus der Ueberlieferung des Marcus und Paulus zusammengeflossen ist, zu tilgen, und der Charakter der Handlung als eines Passah- und Gedächtnißmahls tritt deutlich hervor, vor Allem in der Voranstellung des Kelches und in den Schlußworten von V. 19. Bei aller Verwandtschaft mit Lucas zeigt Paulus schon ein weiteres Abweichen von der bei Marcus-Matthäus noch erkennbaren urapostolischen Form. Durch die Ermahnung des Apostels an die Korinthier wird an die Stelle der frohen Agape das Todesmahl gestellt, das noch ernsteren Charakter trägt als das wehmüthige Erinnerungsmahl bei Lucas. Die Aufforderung zum Genuß ist fortgefallen wie bei Lucas. Brod und Becher sind zunächst Symbole, in denen man etwas anschaut. Außerdem aber erhält die von Paulus benutzte Abendmahlstradition einen bei Lucas noch nicht bemerkbaren antijüdischen Zug durch die Worte vom neuen Bund vgl. Jer 31 31 ff. Andrerseits hat aber auch die paulinische Rezension auf die spätere Bearbeitung der apostolischen Tradition eingewirkt, wie deutlich der matthäische Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν beweist. Neben der in Cap. 11 enthaltenen geht nun aber Cap. 10 vgl. 12 13 eine andere Anschauung bei Paulus her, bei welcher die Gedanken an Tod, Opfer und Passahmahl ganz zurücktreten, dagegen die Bilder der Mahlzeiten hervor vgl. 10 1—4. Können wir darin eine Berührung mit der apostolischen Tradition, ihrer Deutung im vierten Evangelium und liturgischen Ausgestaltung in den Gebeten der Διδαχή finden, so sind doch in sofern die Gedanken bei Paulus anders

vermittelt, als er den Empfang einer geistlichen Gabe und die Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus an den Genuß von Brot und Wein knüpft. Leib und Blut sind dem Apostel nur verschiedener Ausdruck für das pneumatische Leben Christi, das im Abendmahl mitgetheilt wird. So tritt, sagt Spitta, „auch hier eine gewisse Unruhe und Buntheit der Anschauungen des großen Heidenapostels in merkwürdig tiefen Kontrast zu der crystallenen Einfachheit und Größe Christi". Auf Grund der gegebenen Untersuchungen stellt der Verfasser schließlich in sechs Formen den Originaltext und die späteren Recensionen nach ihrer geschichtlichen Folge fest.

Auch aus andern Schriften des neuen Testaments vermag Spitta noch theils direkte Hindeutungen theils Anspielungen auf die Abendmahlsvorstellungen zu entnehmen, so aus II Pt 2_{13} Jud 12 ff. Apoc 3 bes. V. $_{20}$ 22_{9} ff. Eph 5_{25-32} Hbr 13_{10} ff. I Pt 2_{1-10}. Im Schluß der Untersuchung nimmt er noch theils zustimmend theils und vornehmlich polemisch zu den Harnack'schen Auslassungen Stellung. — Endlich weiß er sich hinsichtlich der praktischen Consequenzen seiner jetzigen Anschauung, die durch ihre Leugnung einer Stiftung Jesu zur Feier des Gedächtnisses seines Todes sich ja von der kirchlichen Auffassung des Abendmahls in allen Confessionen weit entfernt, zu trösten damit, daß seine positive Erklärung sich vielfach berührt mit den Aeußerungen christlicher und besonders evangelischer Frömmigkeit in den Kirchenliedern. Für letztere Behauptung werden dann eine Reihe bekannter und beliebter Abendmahlsgesänge angeführt, in denen Lebenstrank, Liebesmahl, Gnadensaal, Seelenwein, Himmelsspeise &c. die Schlagwörter sind. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß Spitta sich in seinen originellen Gedanken vielfach mit der um die gleiche Zeit erschienenen Schrift von W. Brandt („Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums." Vgl. Holtzmann Theol. Jahresber. 1894 S. 127) berührt.

Fassen wir nun kurz Spitta's Verhältniß zu seinen Vorgängern in den Hauptpunkten zusammen, so kann er Harnack nicht beipflichten in dessen Verwerthung von Paulus und Justin. Dagegen betone Harnack mit Recht, daß

Essen und Trinken beim Abendmahl die Hauptsache sei. Dies werde von Jülicher wieder verkannt, der ebenso unrichtig das Moment des Brechens des Brotes hervorhebe. Irrthümlicher Weise halte dieser auch noch an der Beziehung auf den Tod fest. In anderen wichtigen Punkten weiß sich dagegen Spitta eins mit Jülicher: so in der Abweisung der Weizsäcker'schen Hypothese von einer Räthselaufgabe, die Jesus seinen Jüngern beim Abschiedsmahl gestellt habe, und der Betonung des Parallelismus zwischen Brod und Wein, ferner in der Unterscheidung einer doppelten Tradition, des Marcus-Matthäus einerseits, des Paulus-Lucas andrerseits; vor Allem aber in der Negirung der bisher allgemein geltenden Behauptung, daß es sich beim Abendmahl um eine seit lange von Jesus überlegte Stiftung handle.

Ueber den Spitta'schen Aufsatz hat sich dann Harnack (DG[3] S. 64f. Anm. 1) noch einmal in dem Sinne geäußert, daß er um I Kor 11 23 willen zögere, die Auslegung Spitta's, welche unendlich vieles bisher Dunkle erkläre, rund anzuerkennen. Das Bedenken Harnack's, das sich an I Kor 11 23 knüpft, scheint mir so schwerwiegend doch nicht zu sein. Denn die Ueberlieferung, von der Paulus spricht, war ihm doch vor Allem in der Gemeindepraxis gegeben. Dieser zur Folge wurde ein Gedächtnißmahl gefeiert, bei dem man gewiß war, im Sinne des Herrn zu handeln. Da es nun dem Apostel in jenem Zusammenhang darauf ankam, die einzigartige Bedeutung des Herrenmahls im Unterschied von gewöhnlichen Mahlzeiten zu betonen, hob er den durch die Uebung der Gemeinde längst gesicherten und unwillkürlich auf Jesus selbst zurückgeführten Gedanken hervor, der seinem Zwecke am besten diente. Meint ferner Harnack, daß unendlich viele Dunkelheiten in der urchristlichen Geschichte durch Annahme der Hypothese Spitta's beseitigt werden würden, so dürften kaum weniger zahlreiche und schwierige Räthsel an deren Stelle treten. Im Uebrigen würde sich noch der von Haupt gemachte Vorschlag als Ausweg bieten, ὅτι mit „denn" zu übersetzen und als den Inhalt der Ueberlieferung nicht die Geschichte der Einsetzung sondern die Bedeutung des Mahls, welche in V. 26 zusammengefaßt wird, anzusehn. Diese Uebersetzung von ὅτι dürfte jedoch kaum richtig sein. Jedenfalls spricht

die Parallele I Kor 15 3, wo ὅτι zweifelsohne mit „daß" zu übersetzen ist, dagegen.

Kritischer als Harnack stellt sich E. Haupt zu Spitta, den er neben Harnack und Jülicher würdigt. Haupt beschränkt im Wesentlichen seine Prüfung auf die beiden Hauptfragen, ob es sich um eine Stiftung handle, und welches der Sinn der von Jesus vollzogenen symbolischen Handlung sei. Im Unterschiede von Spitta, der auch seine kühnsten Behauptungen mit großer Zuversichtlichkeit aufstellt, hat Haupt mit Recht ein starkes Gefühl für die nur relative Zuverlässigkeit unserer Quellen und die dadurch bedingte relative Sicherheit der Forschungsergebnisse. Schon bei einer Vorfrage in der Beurtheilung des Textes bei Lucas weicht Haupt von Spitta wie auch von Jülicher ab. Während letzterer V. 19 u. 20 ohne Abzug dem Verfasser des Evangeliums, Spitta V. 20 einer späteren Bearbeitung zuschreibt, streicht Haupt mit manchen heutigen Kritikern nicht nur V. 20 sondern auch V. 19 die Worte von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν an, weil so sich die übrigen Lesarten am einfachsten erklärten. Auf diese Weise gewinnt er eine von den anderen Referenten völlig unabhängige Ueberlieferung, deren Eigenthümlichkeit die Voranstellung des Kelches ist. Letztere findet er mit guten Gründen gegen Spitta auch I Kor 10 bei Paulus nicht. Denn dort könne es rein zufällig sein, daß zuerst der Kelch genannt werde. Andrerseits habe auch Paulus eine begreifliche Veranlassung dazu gehabt, indem er bei der Vergleichung mit jüdischen und heidnischen Cultmahlzeiten den Punkt voranstellte, in dem die Parallele am schlagendsten war. Die Sonder-Tradition des Lucas verdient nun aber nach Haupt keineswegs den Vorzug vor den andern. Denn sie beruht auf einem Mißverständniß des Verfassers, der den Kelch, bei welchem Jesus das Wort Lc 22 18 sprach, mit dem Abendmahlskelch verwechselte, aus dem Jesus ja unmöglich habe trinken können. Darum ließ Lucas den Abendmahlskelch weiterhin an der richtigen Stelle fort. Aus der sekundären Voranstellung des Kelches bei Lucas würde sich dann auch in der Διδαχή dasselbe Verfahren genügend erklären, falls es sich dort überhaupt um den Abendmahlskelch handeln sollte, was Haupt indeß bestreitet. Auch der

Text des Paulus erscheint Letzterem nicht als geeigneter Ausgangspunkt. Vielmehr betont Haupt, und zwar unter Hinweis auf die Stellung der Worte im Zusammenhang von Cap. 11, der die Stiftungsgeschichte gar nicht als Mittelpunkt sondern nur als Ausgangspunkt der Darlegung erkennen läßt, fast noch nachdrücklicher als Jülicher und Spitta, daß gerade der paulinische Bericht für erläuternde Zusätze den weitesten Spielraum bot. Für den allein sicheren und methodisch richtigen Weg hält Haupt es, das allen Berichten Gemeinsame zur Grundlage zu nehmen: das Dankgebet über der Speise und dem Brechen des Brodes, das Wort τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου und entsprechend beim Wein die Erwähnung des Blutes mit Beziehung auf eine Bundstiftung. Ebenso sei allen Erzählungen gemeinsam der Zug, daß alle Jünger das Brot gegessen und den Wein getrunken hätten. Letzteres sei von Jülicher mit Unrecht geleugnet worden. So weit, mit der nachdrücklichen Behauptung, daß nach allen Berichten Jesus seinen Jüngern Brot und Wein zum Genuß dargereicht hat, befindet sich Haupt im besten Einvernehmen mit Harnack und Spitta. Nicht befriedigt ihn dagegen bei Beiden die Deutung der symbolischen Handlung. Nicht ohne Grund wirft er Harnack eine Vermischung disparater Gedanken vor und findet die von Jesus gebrauchten Worte sehr ungeeignet zur Erläuterung des von Harnack angenommenen Gedankens, wie auch die symbolische Handlung herausfallend aus dem Zusammenhang mit der Stimmung des letzten Mahls. Mit dieser hält nach Haupt die Deutung Spitta's zwar engere Fühlung. Aber von dessen Gegengründen gegen die Beziehung auf den Tod ist er ebenso wenig überzeugt wie von der positiven Entwicklung Spitta's. Daß die Jünger vielleicht den Herrn mißverstanden oder überhaupt nicht verstanden, konnte diesen nicht abhalten, von den tiefsten Gedanken, die ihn bewegten, Mittheilung zu machen. Ferner in den Bedenken, welche sich für Spitta aus der Unähnlichkeit des gebrochenen Brotes mit irgend einer in Betracht kommenden Todesart, dem Essen des getödteten Leibes Christi und dem Trinken von animalischem Blut ergeben, erkennt Haupt nicht nur einen gewissen Widerspruch des Verfassers mit sich selbst, sondern auch eine unberechtigte „buch-

stäbische" Auffassung. Gegen die positive Deutung Spitta's erhebt Haupt den doppelten Einwand, einerseits, daß in den evangelischen Berichten grade der Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Mahle scharf hervorgehoben werde, andrerseits daß der die ganze Darstellung beherrschende trübe Gedanke des Abschieds völlig bei Seite gesetzt sei. Dagegen will auch Haupt von einer Beziehung zur Passahfeier nichts wissen und hält den Beweis, daß das letzte Mahl einen Tag vor dem Passah stattfand, für völlig erbracht.

In den erwähnten kritischen Bemerkungen dürfte das Hauptverdienst der Ausführungen von Haupt bestehn. Seine positiven Darlegungen stimmen im Wesentlichen mit der herrschenden Auffassungsweise überein, die er hauptsächlich durch psychologische Erwägungen zu stützen sucht. So erklärt er die ganze Handlung vor Allem aus einem persönlichen, ihm durch die innere Gewalt der Lage aufgenöthigten Bedürfniß Jesu. Sehr frei und allgemein, sowie in der voraufgegangenen Ausführung nicht begründet erscheint die Umschreibung des Sinns der Abendmahlsworte: „meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet werden und so zu einem Bestandtheil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode." Wenig überzeugend sind auch die Gründe, mit denen Haupt im Gegensatz zu Jülicher und Spitta den Stiftungscharakter des Abendmahls festzuhalten sucht. Er meint, die Worte, welche den Jüngern eine Wiederholung zum Zwecke des Gedächtnisses Jesu anempfehlen, könnten leichter später weggelassen als zugesetzt sein, da ja jede Feier eine Erfüllung des betreffenden Gebotes war. Dieser Erwägung gegenüber kommt die einmüthige Tradition von Marcus und Matthäus gar nicht zur Würdigung bei Haupt. Und diese Evangelisten wollten doch den ursprünglichen Hergang möglichst treu berichten. Was konnte sie bestimmen, ein wesentliches Stück fortzulassen? Andrerseits hat schon Jülicher einleuchtend genug ausgeführt, wie stark das Bedürfniß sein mußte, die herrschend gewordene Praxis auf eine ausdrückliche Willenserklärung Jesu zurückzuführen.

Ebenso kann die immerhin bestreitbare psychologische Erwägung, der Widerholungsbefehl passe vortrefflich in jene Abschiedssituation, gegenüber der durch Marcus-Matthäus doppelt bezeugten Ueberlieferung nicht aufkommen. Auch brauchte der Herr wirklich nicht zu besorgen, daß seine Jünger in der kurzen Spanne Zeit, nach Ablauf deren er wieder mit ihnen vereint zu sein zuversichtlich erwartete, ihn und die einzigartigen Eindrücke jener Abschiedsstunden vergessen würden. —

Meine Berichterstattung über die neuesten Untersuchungen zur Abendmahlsfrage wäre hiermit im Wesentlichen erledigt. Die eigene Kritik konnte mit um so mehr Recht bei diesem Referat zurücktreten, als die beleuchteten Arbeiten selbst eine immanente Kritik an einander vollzogen haben. Nur zu Spitta, der bei Haupt doch nicht eingehend genug gewürdigt sein dürfte, möge man mir noch einige Bemerkungen gestatten. Niemand wohl wird sich bei der Lektüre des Spitta'schen Aufsatzes dem blendenden Eindrucke seiner originellen Gedanken, seiner geistreichen Combinationen und der Geschlossenheit seiner Gesammtauffassung entziehen können. Ebenso wenig aber dürfen die gewichtigen Bedenken, die seinen neuen kühnen Aufstellungen entgegenstehn, verschwiegen werden. Neben den treffendenden Einwendungen, die schon Haupt erhoben hat, sei hier in Kürze nur noch Folgendes zur Erwägung gegeben. Die erwähnten Vorzüge, welche fast sämmtliche Schriften Spitta's auszeichnen, insbesondere sein ungewöhnlicher Scharfsinn, bringen ihn nicht selten in die Gefahr, mehr wissen und Bestimmteres aussagen zu wollen, als der mangelhafte fragmentarische Bestand des Untersuchungsmaterials gestattet. Auch die vorliegende Abhandlung erweckt wiederholt den Eindruck, daß der Forscher die Quellen in geradezu gewaltthätiger Weise zum Reden bringt; so z. B. bei dem Verfahren, vermöge dessen in Mc 14 1 ff. aus dem Berichte selbst eine Tradition des Nichtpassahmahls erschlossen wird. Einen allgemeinen Fehler erblicke ich auch in dem immer wieder gemachten Versuche, so gut wie alle wichtigeren Gedanken und Vorgänge aus dem Alten Testament und Judenthum abzuleiten. Insbesondere will es mir nicht einleuchten, daß Jesus mit den

spezifisch apokalyptischen Anschauungen, die doch mehr das Lieblingsgebiet rabbinischer Reflexionen und Phantasien ausmachen, genauer vertraut gewesen sein und von daher Anregung empfangen haben sollte. Und das führt mich auf das Hauptbedenken, welches sich gegen die eigentlich neue Auffassung von Spitta richtet. Diese konnte er nur dadurch gewinnen, daß er eine Fülle von Vorstellungen mit zu dem Texte hinzubringt, die dieser an sich gar nicht enthält. Ein Theil von dem, was Spitta ihm entnimmt, steht da. Aber die Hauptsache, das Entscheidende wird hinzu ergänzt. Welcher Leser, der sich nicht vorher ganz erfüllt hat mit apokalyptischen Anschauungen, sollte angesichts z. B. unseres schlichten Marcus-Textes auf den Gedanken kommen, daß Jesus jetzt ganz beschäftigt ist „mit jener seligen Aussicht, wo Gott sein Königreich zum Siege gebracht haben wird, und wo von ihm, dem von Gott gesandten Messias, die Kräfte der Erkenntniß und des ewigen Lebens ungehindert in seine Jünger überströmen werden, als die Gaben des Mahles, das Gott seinen Getreuen bereitet"? Und doch wirkt selbst auf denjenigen, der sich gerne von dem geschickten Verfasser in die richtige Empfänglichkeitsstimmung hat versetzen lassen, eine solche Texterklärung und -verwendung geradezu verblüffend. Alles wird hier herausgelesen aus dem einen Wort Mc 14 25 = Mt 26 29. Denn Lc 22 30 durfte keineswegs ohne Weiteres herbeigezogen werden. Und ist jenes Wort nicht mindestens ebenso sehr aus wehmüthiger Abschiedsstimmung heraus gesprochen wie aus ungebeugtem Glauben an den endlichen glänzenden Ausgang? Wo findet sich aber sonst in irgend einem Bericht etwas von so siegesgewissen, über alle Schrecken des Todes triumphirenden Empfindungen? Freilich, wenn Jesus selbst noch nicht mit sich über die Nothwendigkeit des Sterbens im Reinen war, konnte er auch nicht mit solcher Bestimmtheit davon reden, wie gemeinhin angenommen wird. Die Gethsemaneszene beweist für diese Spitta'sche Voraussetzung doch wirklich kaum etwas. Jesus müßte kein echter Mensch gewesen sein, wenn ihn die Schrecken des unmittelbar nahen Todes nicht wenigstens für Augenblicke erschüttert und ihm das Gebet entpreßt hätten, ob nicht allen widersprechenden Mächten zum Trotz

Gott ihm die bängste Stunde ersparen könnte. Außerdem kann Spitta gegenüber darauf hingewiesen werden, daß Jesus die schlimmste Wendung doch wohl voraussehen mußte. Er kannte den Wankelmuth und die Unbeständigkeit seiner Volksgenossen nicht nur aus ihrer ganzen Geschichte. Die bitteren Erfahrungen der Propheten hatte er selbst durchkosten müssen. Es ist darum fast undenkbar, daß seinem Scharfblick hätte verborgen bleiben können, wie es für ihn angesichts des durch die Volksleiter systematisch geschürten Hasses nur noch einen Weg gab, den des Todes. Und das um so mehr, als er eben erst wieder durch seinen Friedenseinzug in Jerusalem den gespannten äußerlichen Erwartungen des Volkes die herbste Enttäuschung hatte bereiten müssen. Doch wir sind auf solche Reflexionen nicht angewiesen. Auch Spitta muß in der von ihm angenommenen ältesten, urapostolischen Form die Worte: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν stehen lassen. Mag nun auch die Frage unentschieden bleiben, die Haupt unbedingt bejaht, ob schon der eigenthümliche Ausdruck Bundesblut vgl. Ex 24_{8} keine andere Deutung zuläßt als die auf das vergossene Blut Christi, jedenfalls schließt der Ausdruck ἐκχυννόμενον allen Zweifel aus. Denn was soll man dazu sagen, wenn Spitta wegen des Zusatzes εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bei Matthäus nun bei Marcus bloß von Ausschenken von Weinbeerblut redet, während er ganz denselben Ausdruck in dem gleichen Zusammenhang bei Matthäus richtig mit „ausgegossenem Blut" übersetzt? Hier ist gewiß keine absichtliche Verdrehung des Textesinhaltes anzunehmen. Aber dieses Beispiel zeigt besonders deutlich, wie der Verfasser von der Richtigkeit seiner Auffassung so unbedingt überzeugt ist, daß er den Text nur im Lichte dieser Anschauung zu lesen vermag. Neben den angeführten Worten dürfte auch dem in allen Berichten stehenden Ausdrucke ἔκλασεν eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben sein. Denn wenn dieses Wort oder das Compositum κατέκλασεν auch in den Speisungsgeschichten Mt 14_{19} u. Par. angewendet wird, so läßt sich doch nicht leugnen, daß grade diese Handlung des Brechens sich ganz besonders zur Veranschaulichung des von Jesus ausgesprochenen Gedankens eignete. So bleiben denn nur noch die Abendmahls-

gebete der Διδαχή als Beweis für Spitta's Tilgung des Todesgedankens übrig. Sie enthalten allerdings von letzterem nichts. Und ich vermag dieser Instanz nicht so auszuweichen, daß ich mit Weizsäcker, Zahn, Haupt diese Gebete Cap. 9 gar nicht auf das Abendmahl beziehe. Allein wenn auch das hohe Alter dieser Gebete anerkannt wird, eine zuverlässigere Quelle als die evangelischen Beweise können sie für uns nicht bedeuten. Sie sind uns ein interessantes Zeugniß dafür, wie schnell man die Schrecken jener Nacht, in die sich zu vertiefen man sehr bald kein Bedürfniß mehr empfand, vergessen hat über dem später erlebten Triumph und allen Gütern, die er der Kirche gebracht hatte.

Zum Schlusse sei mir noch gestattet, in möglichster Knappheit ein Bild der Entwicklung zu entwerfen, wie es nach meinem Dafürhalten unsern Quellen wahrscheinlich oder nur vielleicht am meisten gerecht werden dürfte. Die Frage, wann Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern eingenommen hat, ist für die Entscheidung über den Sinn der Abendmahlsworte ziemlich gleichgültig. Denn das dürfte gerade die neueste Forschung in Abweichung von Lobstein, Wendt u. A. zur Genüge festgestellt haben, daß von dem Passahmahl aus kein Licht auf die Bedeutung jener symbolischen Handlung fällt. Höchstens der Ausdruck „Bundesblut" wird leichter verständlich. Die Handlung ist aber auch in sich klar genug. Jesus veranschaulicht durch sie seinen Jüngern die Nähe seines Todes, nicht ohne hinzuzufügen, daß derselbe zu ihrem Besten geschieht, daß er als Opfer für sie einen Bund mit Gott begründet vgl. Jerem 31 31—33, wodurch der schmerzlichen Nothwendigkeit der bittere Stachel genommen wird. Indem die Jünger die Symbole zu sich nehmen, sollen sie sich zugleich innerlich den durch sie ausgedrückten Gedanken aneignen. Harnack, Spitta und Haupt dürften mit dieser Betonung des Genießens soweit gegen Jülicher Recht haben. Nachdem sich die Jünger wieder gesammelt hatten, war es ihnen ein Bedürfniß, sich immer wieder in die unvergeßlichen Stunden des Abschiedsmahles mit ihrem Herrn zu vertiefen und über die einzigartigen Worte und Eindrücke mit einander zu unterhalten, indem sie zugleich in möglichster Treue auch die äußerlichen Vorgänge wiederholten. Das konnte, auch

ohne daß ein ausdrücklicher Befehl von ihm vorlag, nur im Sinne ihres verklärten Meisters sein, mit dem sie während seiner kurzen Trennung von ihnen innigst verbunden bleiben sollten. Sollte der Herr ein dahin zielendes Wort wirklich gesprochen haben, so war solches sicherlich nicht im Sinne der Stiftung eines Ritus gemeint.

Diese nicht nur hauptsächlich, sondern ausschließlich dem Gedächtnisse ihres Meisters geweihten Mahlzeiten wird man wie das erste Mal in der Regel mit Brod und Wein gefeiert haben. Darauf, daß genau die Reihenfolge von Brod und Wein eingehalten wurde, legte man schwerlich großen Werth. Dies ist um so wahrscheinlicher, weil die Annahme sehr nahe liegt, daß die in ihren Mitteln höchst beschränkte jerusalemische Gemeinde, welche bei ihrer geringen Mitgliederzahl einen weitgehenden freiwilligen Austausch der Besitzthümer und Einkünfte durchführen konnte, jene Gedächtnißmahle an eine vorangegangene gemeinsame, der physischen Sättigung dienende Mahlzeit anschlossen. Demgemäß wird man auch den Kelch häufiger haben kreisen lassen. Es liegt kein entscheidender Grund vor, zu bestreiten, daß die urapostolische Sitte der Herrenmahlsfeier (abgesehen von dem vorausgehenden Mahl) ohne wesentliche Aenderung auch in den übrigen allmählich entstehenden Christengemeinden schnell sich einbürgerte. Hatte man doch sowohl auf heidnischem wie jüdischem Boden in den Opfermahlzeiten für diese Sitte eine nahe liegende Analogie. Zwar daß auch außerhalb Jerusalems Gütergemeinschaft unter den Christen gepflegt wurde, ist wenig wahrscheinlich und uns auch nicht bezeugt. Dann aber werden auch in den übrigen Gemeinden die gemeinsamen Sättigungsmahlzeiten weggefallen sein. Sie mußten ohnehin auf große Schwierigkeiten stoßen, sobald die Gemeinden eine etwas größere Mitgliederzahl gewonnen hatten. Dieser Vermuthung scheint nun freilich im Wege zu stehen, was die paulinischen Ausführungen I Kor 11 in der korinthischen Gemeinde als Voraussetzung errathen lassen. Hiernach ist ja ein μεθύειν, ein προλαμβάνειν der eigenen Mahlzeit möglich gewesen. Weist das nicht mit Nothwendigkeit auf eine wirkliche Mahlzeit hin? Allerdings darf wohl die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß man in Korinth das Gedächtnißmahl zugleich zur

Befriedigung des natürlichen Hungers und Durstes benutzte. Immerhin hätte man sich ja für solches Verhalten auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern berufen können, bei dem man sich, auch wenn es kein Passahmahl war, doch gesättigt hat. Allein Paulus selbst steht sicherlich anders zu der Sache. Entweder wollte er – und das würde unter der eben angedeuteten Voraussetzung der Fall sein — eine neue Ordnung in Korinth einführen oder einen allmählich erst eingerissenen Mißbrauch abstellen. Das Letztere dürfte doch das Wahrscheinlichere sein. Denn die Ausschließung natürlicher Sättigung stellt ja der Apostel 11 22 34 als etwas ganz Selbstverständliches hin. Wie soll man dann aber die Wendungen von V. 21: ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει verstehen? Da Paulus hier die sozialen Unterschiede in's Auge faßt, haben wir ein Recht, sie auch zur Erklärung herbeizuziehen. Nun wissen wir, daß die korinthische Gemeinde zwar einige Reiche besaß, zum größten Theil aber aus kleinen und geringen Leuten bestand I Kor 1 26 f. Also viele Sklaven werden zu ihr gehört haben. Diese aber mußten zunächst ihren irdischen Herren beim δεῖπνον aufwarten. Eilten sie dann zum κυριακὸν δεῖπνον, so kamen sie häufig zu ihrer Beschämung vor leere Becher: ὃς μὲν πεινᾷ. Das πεινᾶν bildet hier den Gegensatz zum μεθύειν. Die Reichen, besser Situirten scheinen sich also in Korinth, weil sie eher und leichter zur Stelle sein konnten, so weit vergessen zu haben, daß sie die vorhandenen Speisen und Getränke nicht bloß zu ihrem eigentlichen Zwecke, sondern zur Stillung eines gewöhnlichen physischen Bedürfnisses verwendeten und so die Gedächtnißfeier mit den später ankommenden Brüdern vereitelten. — Die weitere Entwicklung dieser Feier muß ich hier übergehen und schließe meine Berichterstattung, indem ich Ihnen auch gegenüber diesen jüngsten und neuen, von Manchem wohl als unannehmbar empfundenen Gedanken und Combinationen das Wort des Apostels empfehle: πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε.

Die Bedeutung der Persönlichkeit im christlich-religiösen Gemeinschaftsleben.

Von

Carl Stuckert, Lic. theol.

Im Mittelpunkt der christlichen Weltanschauung steht die Persönlichkeit Jesu. Sein Personleben ist für seine Gemeinde die Offenbarung Gottes. Zu ihm kehrt der Einzelne immer wieder zurück in allen Anfechtungen und Nöten, um seines Glaubens wieder gewiß zu werden. In ihm vergegenwärtigt er sich immer wieder den objektiven Grund seines Glaubens. Die christliche Religion läßt sich nicht denken ohne die Persönlichkeit Jesu. In dieser Persönlichkeit ist ihr Leben beschlossen. Sie verhält sich hierin anders als andere Religionen. Sie ist mehr auf die Persönlichkeit ihres Stifters gestellt als alle andern Religionen. Diese lassen sich auch denken ohne Glauben an den Stifter. Selbst die zwei Weltreligionen Buddhismus und Islam, welche sogleich in ihrem Grundbekenntniß den Stifter nennen, sind nicht so sehr auf die Stifter angewiesen, wie es den Anschein haben könnte. Der Buddhismus kann derselbe bleiben, auch wenn der Begriff des Buddha weggedacht wird; und Muhammed hat sich selbst nur als Wegweiser betrachtet, der seinen Zeitgenossen eine Zurechtleitung wieder gebe, welche die Menschen schon vor ihm gehabt hätten [1]. Nur das Christenthum ist unlösbar an seinen Stifter gebunden.

---

[1]) Vgl. „Christus und andere Meister", S. 10, Basel 1893.

Nie werden eine Reihe allgemeiner Vernunftwahrheiten und einleuchtender Ideen seine belebende Persönlichkeit ersetzen können. Allein von seiner Person aus fließen seiner Gemeinde Ströme lebendigen Wassers zu. Jesus hat aber verheißen, daß auch von denjenigen, die an ihn glauben, Ströme lebendigen Wassers fließen sollen. Daß dem so ist, können wir in der Kirchengeschichte beobachten. Wohl haben Veränderungen der Lehre weittragende Wirkungen gehabt; neue Ideen, die sich Bahn brachen, haben Jahrhunderte lang die Welt in Aufregung gehalten. Aber Ströme lebendigen Wassers sind nur von dem persönlichen Glauben der Jünger Jesu ausgeflossen. Auch bei den großen Erneuerern der Kirche, bei einem Augustin oder einem Luther, war es nicht die Lehre, die Segen brachte über die Folgezeit, sondern die gläubige Persönlichkeit, welche die Lehre erzeugte. Das innere Glaubensleben jener großen Männer war der Quell, von dem aus sich Ströme des Glaubens und der Liebe über Jahrhunderte ergossen haben. Nur weil sie in ihrer Theologie das aussprachen, was sie innerlich tief empfunden und durchlebt hatten, war sie von so hoher Bedeutung. Nicht ihre Lehre, sondern das innere Leben ihrer gläubigen Seele, welches sie über ihre Nachkommen ausgeschüttet haben, hat Früchte getragen und wieder Leben gezeugt. Ihre Persönlichkeit war das Belebende. Wenn wir auf die Kirchengeschichte blicken, so scheint die durch Christus belebte Persönlichkeit für die Fortpflanzung und das Wachsthum des christlichen Glaubens von eminenter Bedeutung zu sein. Es ist festzustellen, wie weit diese Bedeutung der Persönlichkeit im religiösen Gemeinschaftsleben reicht.

Nicht jeden Menschen bezeichnet man als Persönlichkeit. Die Persönlichkeit wird konstituirt durch Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein. Diese aber eignen nicht jedem Menschen. Persönlichkeiten sind Menschen, welche sich selbst von dem unterscheiden, was die Natur aus ihnen gemacht hat, als etwas über die Natur unvergleichlich Erhabenes und welche durch die von ihnen erworbene Kraft des Willens und die von ihnen gewonnene Erkenntniß eine größere Einwirkung auf andere ausüben. Es sind Menschen, welche Vieles von der äußern Welt in ihre innere Welt umgesetzt

haben und auf diese Weise die Welt beherrschen, indem sie von der äußern Welt eine gewisse Unabhängigkeit erlangt haben. Das Ideal der Persönlichkeit ist zu denken als ein Wesen, dessen Selbstbestimmung so groß ist, daß es von allem außer ihm Liegenden vollkommen unabhängig ist, und welches alle Dinge beherrscht durch seine allumfassende Erkenntniß und die aller Dinge mächtige Kraft des Willens. Dieses Wesen ist Gott. Menschen sind keine vollendeten Persönlichkeiten, sie sind nur werdende Persönlichkeiten, weil bei ihnen die Freiheit durch die Natur außer ihnen und in ihnen gehemmt wird und sie nie vollendete Erkenntniß und die Vollendung des Charakters auf Erden erreichen. Aber Menschen, welche eine gewisse Stufe darin erreicht haben, bezeichnen wir auch schon als Persönlichkeiten und schreiben ihnen damit eine einflußreiche Stellung innerhalb ihrer Umgebung zu.

Welche Bedeutung die Persönlichkeit im religiösen Gemeinschaftsleben hat, sehen wir fortwährend bei der Fortpflanzung christlichen Glaubenslebens. Hier beobachten wir, daß kein Mensch durch bloße Belehrung gläubig wird, sondern allein durch den Einfluß anderer, schon gläubiger Persönlichkeiten. Die Religion ist eigenes, persönliches, inneres Leben. Sie kann nicht wie eine Sache von dem einen an einen andern weitergegeben werden. Sogar bei der Mitteilung des Wissens täuschen wir uns leicht. Wir sagen, es werde mitgeteilt. So lange aber der Schüler das Wissen nicht selbst erzeugt, ist es bloßer Gedächtnißkram. Man kann einem gut memorirenden Schüler schon Manches beibringen, aber zum Wissen kommt es nicht, bevor er nicht selbst die Notwendigkeit der Gedankenverbindung, die Deutlichkeit und Klarheit des Vorgetragenen eingesehen hat. Ein Wissen ist es erst, wenn er den Gedanken selbst nachgebildet und das Urteil selbst gefällt hat. Bei der Religion vollends ist es ein grober Irrtum zu meinen, man könne sie wie eine Sache einem andern „mitteilen". Derjenige, welcher unsere Glaubenssätze begriffen und verstanden hat, welcher glaubt sie inne zu haben, ist noch nicht religiös. Es mag sich Jemand einer lückenlosen Erkenntniß der christlichen Lehre erfreuen, so lange aber die Glaubensgedanken, die er ausspricht, nicht Aeußerungen seines eigenen Gefühls sind, so lange sie nicht

in ihm selbst ursprünglich entstanden sind, ist er kein Frommer. Seine Gedanken sind nicht sein eigen, es sind nur untergeschobene Kinder, Erzeugnisse anderer Seelen, die er im heimlichen Gefühl eigener Schwäche adoptirt hat. Seine Frömmigkeit ist nicht von innen heraus in ihrer ursprünglichen eigentümlichen Gestalt erwachsen[1]). Es ist daher ein verhängnißvoller Irrtum zu meinen, man verhelfe Andern zur Religion, indem man ihnen eine Summe von religiösen Gedanken mitteilt. Das zu thun ist nicht schwer, dazu braucht es nur Worte von der einen und auffassende Verstandeskraft von der andern Seite. Aber daran hat man dann auch nur den Schatten religiösen Lebens. Aber nicht den Schatten der Sache, sondern die Sache selbst, die darnach den Schatten wirft, sollte der Schüler bekommen. Auf jene Weise kann man niemals die Religion von außen überkommen. Die Wahrheit kann nicht einfach von einem Menschen auf den andern übertragen werden. Wir können wohl unsere Belehrungen durch Worte vermitteln, aber die Worte sind nur die Münzen im geistigen Umsatz. Die Münze ist dem Nahrungsmittel nicht ähnlich, eben so wenig Aehnlichkeit ist zwischen dem Wort und dem Wesen, das wir mit dem Wort bezeichnen. Das Wort kann uns keinen Begriff geben von dem Gegenstand, den man damit bezeichnet, wenn wir jenen nicht schon kennen. Keine Mitteilung durch Worte kann uns eine Idee geben von etwas, das nicht schon in uns ist. Die Vorstellungen, die wir uns auf Grund der Worte Anderer bilden, gestalten sich nach dem Wesen des geistigen Besitzes, den wir schon haben. Die Wahrheit, die Andere uns mitteilen, kann nur unser Eigentum werden, wenn etwas davon schon in uns lebt. Alle religiöse Belehrung muß, wenn sie etwas mehr erzeugen soll, als ein bloßes Fürwahrhalten, schon einen religiösen Besitz voraussetzen, der nicht durch Belehrung zu Stand gekommen ist. Es sind andere Mächte als die Worte, welche uns den ersten Besitz religiösen Lebens vermitteln. Die Religion kann nicht Personen mitgeteilt werden, wie eine Farbe auf einen Gegenstand aufgetragen wird. Möglich ist nur das Eine: man kann den Versuch machen,

[1]) Vgl. Schleiermacher, Reden, Gesammelte Werke, S. 55.

der Religion in Andern zum Leben zu verhelfen durch die Darstellung des eigenen religiösen Lebens. Eine andere religiöse Einwirkung auf Andere als die Selbstdarstellung in Wort und Werk giebt es nicht. Indem die fromme Persönlichkeit ihr eigenes von Gott bewegtes Inneres darstellt, kann sie einem Andern zum Priester werden. Sie kann hoffen ihn zu gewinnen, wie Orpheus durch seine himmlischen Töne seine Zuhörer gewann. Die Wahrnehmung des Heiligen und Göttlichen regt vielleicht in dem Andern etwas Aehnliches auf [1]).

Die Atome der anorganischen Welt vermögen nicht aus sich zu Teilen der organischen Welt zu werden. Sie sind durch unzerstörbare Schranken davon abgesondert. Nur wenn eine der höherstehenden organischen Lebensformen dem tieferstehenden Atom die Hand reicht, vermag es aus seinem Tod zu erwachen und zum Leben zu kommen. Leben kann nur durch Berührung mit vorhandenem Leben entstehen. Dieser Satz gilt auch vom religiösen Leben [2]). Der Mensch kann aus dem irdischen Wesen nur herausgehoben werden, wenn eine über ihm stehende religiös belebte Person ihm dazu hilft. Etwas Belebtes muß sich zu ihm herablassen. Durch eine Gemeinschaft von Person zu Person wird er zu höherem Leben gelangen. Es sind nicht die Gedanken, nicht die religiösen Ideen, an welchen sich persönliches Leben entzündet, sondern es sind Persönlichkeiten, in welchen die Frömmigkeit eine gegenwärtige Macht ist. Ueberall in der Geschichte pflanzen sich geistige und ethische Kräfte nur fort durch persönliche Vermittlung. Auch die Religion pflanzt sich nur fort durch persönliche Anziehung. Wenn wir die Lebensgeschichten der gesegnetsten Menschen in der Welt überblicken, so finden wir, daß ihnen die mächtigsten Antriebe, Anregungen, Erleuchtungen und Stärkungen ihres innern Lebens durch Menschen vermittelt wurden, von den frommen, milden, betenden Müttern an bis zu dem Manne, dessen Worte wie Pfeile in ihr Gewissen flogen. Und auch wir haben dieselbe Erfahrung gemacht. Wir müssen uns nur auf die Wendepunkte

[1]) Schleiermacher, Reden 185, Gesammelte Werke, S. 327.

[2]) Vgl. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt, Deutsch. 1892, S. 53.

unseres Lebens besinnen, und wir werden finden, daß es in der Regel Personen waren, deren Wort oder Beispiel im Leiden und im Wirken sich Gott bediente, um wichtige Entscheidungen in uns hervorzubringen. Darum ist das Gefühl der Achtung, welches wir vor Personen haben, die uns in ihrem inneren Leben überlegen sind, ein heiliges Gefühl. Kingsley sagt: „Wenn es ein edles, heiliges Gefühl im Menschen giebt, so ist es das Gefühl, welches ihn lehrt, sich zu beugen vor denen, die größer, weiser und heiliger sind, als er selbst. Das Gefühl der Achtung vor dem Edeln ist ein himmlisches Gefühl. Ein Mensch, welcher es verloren hat, welcher keine Achtung mehr fühlt für die, welche über ihm stehen an Alter, Weisheit, Kenntnissen, Herzensgüte, der wird nicht in das Himmelreich kommen" [1]. Dies darum, weil er diejenigen, welche die Erzeuger und Förderer seines ewigen Lebens sein könnten, von sich stößt. Wir müssen werden wie die Kinder, die im Gefühl der Ehrfurcht durch ihnen übergeordnete Personen sich bestimmen und zu höherer Reife emporziehen lassen.

Schon Plato sagt, daß wir nicht durch Lehre oder unsere eigene Natur, sondern durch den Einfluß der Götter zur Tugend gelangen, und daß der Umgang und die bloße Nähe eines göttlich gesinnten Mannes uns Kraft zum Guten gebe, wie man in der Nähe eines mutigen Kriegers selber mutig werde. Dem ist wirklich so. Es giebt Personen, — ihre Gesellschaft flößt uns sogleich Lust zum Guten ein. Durch ihren Umgang kommen unwillkürlich die besseren Seiten unseres Wesens zur Geltung. Ihre im täglichen Wandel kräftig zu Tage tretende Menschenliebe und Demut, ihr Gottvertrauen, ihr Eifer für das Gute bringt die entsprechenden Saiten unserer Seele in Schwingung. Ihr Thun und Lassen in den alltäglichen Verhältnissen des Lebens, ihre Art Großes und Kleines zu beurteilen und zu behandeln macht sie uns zu Priestern, die uns zu Gott hinzuführen. Jeder wiedergeborene Christ wird das aus seiner Erfahrung bestätigen können. Es waren Persönlichkeiten, die durch ihr tieferes und kräftigeres religiöses Leben uns zur Offenbarung Gottes geworden sind. Viel-

---

[1]) Dorfpredigten. Deutsch. Gotha 1884, S. 139.

leicht waren es die Eltern. Ich bin der Gott deines Vaters Abraham, spricht der Herr zu Isaak. Durch Abraham war er seinem Sohn offenbar geworden. So lernen heute noch die Kinder den Gott ihrer Eltern kennen, wenn die Eltern wahre Christen sind. Es ist nicht die bloße Belehrung der Eltern in den Dingen der Religion, welche uns den Himmel aufthut und uns zu Gott führt, sondern das religiöse Leben, welches in und mit der Belehrung auf uns eindringt. Dorther stammen die Keime der Frömmigkeit. Es kann auch gar nicht anders sein. Durch die Belehrung wird der Verstand und das Gedächtniß in Anspruch genommen. Soll es aber zu einem neuen in Gott geheiligten Leben kommen, so ist es notwendig, daß das Gefühl und der Wille in Bewegung gesetzt werden. Es handelt sich bei der Erweckung christlichen Lebens um eine schärfere Beurteilung dessen, was gut und böse ist, um die Verurteilung des eigenen alten Wesens, um den glaubensvollen Anschluß an das absolute sittliche Ideal und um die Veränderung des Zieles, das der Einzelne und die gesammte Menschheit haben sollen. Dazu muß Gefühl und Wille in Bewegung gesetzt werden. Belehrung thut das nur in geringem Maaß. Dagegen werden durch das Lebensgefühl, durch die ganze Stimmung, die sich in einer andern Persönlichkeit ausdrückt, Gefühl und Wille in Mitleidenschaft gezogen. Die Freiheit, Kraft, Seligkeit, Ruhe und der Friede, welche aus erlösten Persönlichkeiten hervorleuchten, können nicht ohne Wirkung bleiben. Jeder Mensch sehnt sich nach diesen Gütern. Wenn sie ihm in einer lebendigen Persönlichkeit entgegentreten, wird ihm nicht nur der hohe Wert derselben erst recht klar, sondern auch die Möglichkeit nahe gelegt, daß Menschen in ihren Besitz gelangen können. Er wird aufmerksam auf solche Personen. Ihre Seligkeit in Gott zieht ihn an, bringt sein Gefühlsleben in Wallung, lenkt seinen Willen auf dieselben Ziele. Er möchte ihre Güter, ihr Glück auch besitzen. Er sieht, daß ihre Gebundenheit an Gott ihnen die freie Bewegung im Guten und die stille Zufriedenheit der Seele gewährt. Jene Personen werden ihm zum Ideal, nach dem er sich selbst zu bilden trachtet. Sie werden ihm zu Priestern, von denen er erwartet, die Deutung der Welt und seines eigenen Innern

zu vernehmen. Oft sind wir auch nach Zusammenkünften mit uns überlegenen Christen innerlich niedergeschlagen. Ihr edles Wesen hat uns gedemütigt. Wir fühlen, daß wir nicht sind, wie wir sein sollen. Und doch ist uns das Gute lieber geworden und es keimt in uns ein stärkeres Verlangen nach aller Fülle des ewigen Lebens als zuvor. Solche Demütigung und Erhebung kennzeichnen jede Berührung durch das Göttliche. Aber die Belehrung hat nicht solche Wirkung, sondern allein die in Gott befreite und selige Persönlichkeit.

Die ersten, bei welchen christliches Leben erwachte, waren die Jünger Jesu. Auch bei ihnen kam es zu Stande durch die Einwirkung von Jesu ganzer Persönlichkeit. Seine Worte haben sie oft nicht verstanden, bis zuletzt oft nicht. Mit Erklärungen über das Geheimniß seiner Person war er zurückhaltend. Oft brachten ihnen auch seine Belehrungen nichts Neues, da das Alte Testament und Schriftgelehrte es schon vor ihm gesagt hatten. Was sie zu neuem Leben erhob war seine Person, die Wunderbarkeit seines Charakters. In der Gemeinschaft mit ihm wurden sie andere Menschen, entfaltete sich ihr inneres Leben von Tag zu Tag reicher, begannen sie die sündige Lust zu hassen und fing ein Leben der Selbstlosigkeit und Heiligung, wie sie es bei ihm sahen, in ihnen Gestalt zu gewinnen an. Die ganze Selbstdarstellung Jesu, zu der allerdings auch sein Wort gehörte, bewirkt in ihnen dies neue Leben des Glaubens. Und durch diesen Einfluß ist ihnen ohne besondere Belehrung dann hie und da plötzlich eine Wahrheit aufgeleuchtet, ist plötzlich in ihnen ein Entschluß gereift, wie die Belehrung es nicht hätte bewirken können.

Auch für unsere Zeit genügt das im Neuen Testament überlieferte Wort Christi nicht zur Erweckung christlichen Glaubens. Auch die Verkündigung seiner Lehre durch Predigtwort genügt nicht. Es braucht dazu von Christi Geist belebte Persönlichkeit. Dies sind seine Jünger. Christi Einwirkung auf die Menschheit ist vermittelt durch die Thätigkeit seiner Gläubigen. Wenn auch vermittelt, ist es darum nicht weniger Christi Thätigkeit. Denn Alles, was sie von christlichem Leben in sich haben, haben sie von ihm empfangen und als von ihm Gezeugte wirken sie auf Andere

ein. Durch die Jahrhunderte reihen sich solche christliche Persönlichkeiten an einander. Jede in ihrem Glaubensleben entzündet durch das sichtbare und greifbare Leben der andern. Jede ein Organ, durch welches Christus, d. h. die Kraft seiner Persönlichkeit, sein persönliches Leben, Andere ergreift als eine gegenwärtige Wirklichkeit. Alle Gläubigen sind so Werkzeuge Christi, die einen gemeinsamen Dienst am Wort haben. Durch die Anregungen, die der Einzelne empfängt aus dem Verkehr mit ihnen, erlangt er eine neue religiöse Persönlichkeit. An Personen von hervorragender Frömmigkeit schließt sich leicht ein Kreis von Freunden und Schülern an, welche ihnen Förderung ihres inneren Zustandes verdanken. Wie künstlerische Meister ziehen solche Personen eine Anzahl gleichartiger Schüler an sich und prägen ihnen ihre Eigenart auf. In dem Mangel an wahrhaft gläubigen Persönlichkeiten liegt auch ein Grund, warum so Viele nicht zum Glauben kommen. Die Religion wird ihnen nirgends lebendig dargestellt. Es fehlen in ihrem Umgang machtvolle Persönlichkeiten, die in der Religion ihres Lebens Kraft und Trost finden; daher bleibt für sie die bloß gepredigte Religion eindruckslos. Die wahre Lehre und das gute Beispiel Christi überliefert durch das Wort genügen nicht, wie der Rationalismus meinte, um sie zum Glauben zu bringen. Es braucht Nachwirkungen Christi, es braucht durch den Glauben beseligte und geheiligte Persönlichkeiten.

Ebensowenig kommen wir mit einer unmittelbaren Einwirkung Christi auf die Seelen aus, bei welcher von seinem in der Schrift überlieferten Wort und der durch ihn gestifteten Gemeinschaft der Gläubigen soll abgesehen werden. Eine solche haben die Quäker angenommen. Es ist die innere Offenbarung, der innere Christus, das wahre Licht, welches ohne äußere Zeichen oder ohne das Wort des Evangeliums kommt und den Menschen unmittelbar erleuchtet. Allein der Geist ist es, der in alle Wahrheit führt. Er schließt die Schrift erst auf und ist die erste Quelle der Wahrheit. Alle andern Vermittlungen: die geschichtliche That Jesu, die Schrift, die Predigt, sind allenfalls entbehrlich. Eine solche Lehrweise ist begreiflich als Reaktion gegen eine Zeit, wo man sich mit dem Fürwahrhalten der in der h. Schrift

und dem kirchlichen Symbol bezeugten Thatsachen und Glaubenssätze begnügte. Aber sie hat die Bedingungen, unter denen christliches Leben gedeiht, nicht genügend beachtet. Die zeitweisen Reaktionen innerhalb der quäkerischen Gemeinschaft selbst zu den objektiven Faktoren, ohne welche ihr Glaube sich gänzlich in dogmatischen Indifferentismus und phantastische Schwärmereien auflösen würde, bezeugen den begangenen Fehler genugsam. Wäre das innere Licht Alles, was es braucht zur Rettung der Seelen, so wäre die Erscheinung Christi überflüssig gewesen. Paulus bezeugt, daß der Glaube aus der Predigt kommt. Ohne das Wort, ohne Zusammenhang mit dem geschichtlichen Wirken Christi giebt es keine göttlichen Gnadenwirkungen. Allerdings tritt die menschliche Zwischenwirkung vor dem durch dieselbe empfangenen Göttlichen zurück im Bewußtsein dessen, der von Christus ergriffen wird. In den Momenten des Ergriffenseins hat der Mensch nur mit seinem Erlöser zu thun und das Menschliche an den vermittelnden Organen verschwindet ihm. Die Dankbarkeit gegen die menschlichen Werkzeuge wird überwogen durch den Dank gegen den, der sich durch jene zu dem Verlorenen geneigt und ihm Teil an seinem göttlichen Leben verliehen hat.

Wenn wir so bei der Erweckung christlichen Lebens vor Allem auf die Einwirkung gläubiger Persönlichkeiten Acht geben, verstehen wir auch die Wahrheit in dem Satz, daß die Kirche die Mutter der Gläubigen sei. Das lebendige Wort Gottes ist der Same, aus welchem Gottes Kinder geboren werden. Die Mutter aber ist die Kirche, nämlich in dem Sinn als sie Gemeinschaft der Gläubigen, ein christlich heilig Volk ist. „In dem Zusammenleben mit Christen wird der Sinn für den durch Christus wirkenden Gott geweckt und das keimende Verständniß genährt. Haben wir selbst unsern Gott gefunden und sind dadurch neue Menschen geworden, so sind wir mit christlicher Gemeinschaft nicht nur durch unsere Freude an ihr verbunden, sondern auch durch das Leben, das wir aus ihr haben. Diese unser neues Leben begründende Macht verleiht der christlichen Gemeinde den Mutternamen“ [1]).

---

[1]) Herrmann, Verkehr mit Gott. 2. Aufl. S. 153.

Wohl ist die Kirche auch ein Organismus, der für die regelmäßige Zudienung des gepredigten Wortes und der Sakramente sorgt; aber das Evangelium wird nicht nur zugedient durch Predigt und Sakrament, sondern auch durch die mannigfaltigen Erscheinungen des christlichen Lebens in den lebendigen Persönlichkeiten der Gläubigen. Die Gewissenhaftigkeit und Freundlichkeit, der Friede und der Eifer der Jünger Jesu vermittelt dem, der unter ihnen wandelt, das Leben der Erlösung. Durch sie wird ihm Christus lebendig. Aus einer Größe der Vergangenheit wird er eine in der Gegenwart wirkende und immer weiter in der Menschheit Gestalt gewinnende Person.

Unter den Gläubigen, die durch ihre Erkenntniß und ihr christliches Leben auf Andere eine religiöse Einwirkung ausüben, nehmen die Familienglieder den ersten Rang ein. Sie sind die ersten Personen, die dem Kinde Christus nahe bringen. Die Kirche ist die Mutter der Gläubigen; aber zuerst ist die gläubige Mutter auch die Kirche. Sie erzieht ihre Kinder zur Frömmigkeit, wenn sie dieselben fühlen läßt, daß sie für ihre eigene Person in ihrem Erlöser Leben und volle Genüge gefunden hat und daß es ihres Herzens Freude ist seinen Willen zu thun. Wenn das Kind sieht, daß an die Frömmigkeit seiner Eltern sich Glück und Freude knüpft, daß sogar Selbstverleugnung, Opfer, Hingabe um Christi willen ihnen leicht und süß wird, bekommt es eine Ahnung davon, daß durch ein solches Leben in Christus auch sein inneres Leben bereichert und gefördert würde. Wenn es sieht, daß seine Eltern über ihre eigenen und des Kindes Fehler Reue tragen und niedergeschlagen sind, so wird in seiner Seele ein Abscheu gegen jene erweckt. Durch die Freude und Freiheit im Dienst des Herrn, in denen sie wandeln, sowie durch das Leid und auch Mitleid über alles Böse, welches die Eltern kund thun, werden die Kinder inne, daß der Dienst des Herrn allein wahrhaftiges Leben und Freiheit ist. Das Andere, was Eltern thun können, um den christlichen Sinn ihrer Kinder zu wecken, ist die Gewöhnung an den Dienst des Herrn im Sittlich Guten. Dieses Beides fällt auch dem Religionslehrer und Pfarrer zu. Er muß versuchen dem Kinde gute, christliche Gewohnheiten einzupflanzen und muß ihm

durch Darstellung der in Christus seligen und guten Persönlichkeit, welche er sein sollte, das Leben des Glaubens anziehend machen. Was aber den Lehrstoff angeht, so muß beim Religionsunterricht das innere persönliche Leben derer, von welchen er redet, sein Erziehungsmittel sein. Auch bei der Behandlung biblischer Personen muß der Schüler fühlen, welches Glück für sie in der glaubensvollen Hingabe an Gott lag und welches Elend es für sie war, wenn sie sich ihrem Gott entfremdeten.

Ist es nun aber die so verstandene Kirche, welche durch das Wort und ihr christliches Leben bei dem unter ihr Aufwachsenden den Glauben weckt, wie steht es dann mit der Bedeutung der h. Schrift in dieser Hinsicht? Verdankt nicht alles christliche Leben des Einzelnen in der Gegenwart seine Entstehung und Vertiefung der h. Schrift und muß es nicht immer wieder an ihr seine Norm und sein Ideal finden? Ist nicht sie die Quelle aus der immer wieder Ströme des Trostes und der Mahnung fließen und die durstigen Seelen erquicken und die Irrenden zurechtbringen? Was zuerst die Weckung des christlichen Lebens betrifft, so trägt in der Regel die Schrift wohl weniger dazu bei als man vermuten möchte. Gewöhnlich empfangen wir in der Kindheit die ersten religiösen Eindrücke. Das was in der Jugend gepflanzt wird, Frömmigkeit oder Gottentfremdung, ist bei Vielen für ihr Leben entscheidend. Allein lange bevor nun in der Jugend der Einzelne die Belehrung der Schrift kann auf sich wirken lassen, ist sein religiöser Glaube und das Verständniß desselben schon in eine gewisse Bahn geleitet. Mit den Dingen, von welchen er in der Schrift lesen wird, ist er schon vorher bekannt gemacht worden durch Eltern oder Lehrer. Gott, von welchem er lesen wird, der Erlöser, das Kreuz, die Sünde, der Himmel, alle diese Begriffe sind schon gebildet durch das, was er vorher darüber gehört hat. Wir sind in unserer Jugend weit davon entfernt, die Schrift vorurteilsfrei zu lesen. Wir lesen sie mit den Augen derer, die uns zuerst in religiöse Dinge eingeführt haben. Mit andern Gefühlen wird das katholische Kind am Kreuz Jesu stehen, mit andern das protestantische. Anders wird der Methodist, anders der Pietist einen Bußpsalm lesen. Die Eindrücke und Ueberzeugungen,

welche man aus dem ersten Verkehr mit gläubigen Christen gewonnen hat, werden als Schlüssel für das Verständniß der Schrift gehandhabt. Die Kirche und die Tradition schreiten bei der Jugend dem Verständniß der Schrift voran. Jene kommen daher auch für die Erweckung christlichen Glaubens in erster Linie in Betracht. Auch die Erwachsenen sind bei der Lektüre der Schrift nicht so unabhängig, wie sie oft meinen. Von jeher hat Jeder seine eigene Dogmatik in der Schrift bestätigt gefunden. Nur mühsam gelingt es der theologischen Arbeit wichtige Begriffe genauer und richtiger nach dem wirklichen Schriftsinn zu bestimmen. Die Laien sind von den Uebersetzungen abhängig. Wie verschieden wird durch die Uebersetzungen die Beleuchtung, welche auf eine große Zahl von Stellen fällt! Vieles könnten sie ohne Erklärung gar nicht verstehen. Die Erklärung aber stammt aus der Tradition. Oder wenn man sich selbst die Sache sucht zurechtzulegen, nimmt man die Hilfsmittel aus der anderweitig gebildeten christlichen Erfahrung. Was man gehört und erlebt hat, wird nach Analogieschlüssen und Wahrscheinlichkeit verwendet, den Sinn der Schrift zu treffen.

Offenbar hat die Schrift viel mehr Bedeutung für die Förderung als für die Erweckung des inneren Lebens, ist sie doch das Erbauungsbuch par excellence, wenigstens für evangelische Christen. Indessen kann sie auch in dieser Hinsicht überschätzt werden. Es hat versprengte evangelische Gemeinschaften gegeben, die ohne Besitz einer Bibelübersetzung ihren Bestand durch Generationen gefristet haben. Der Christ wird in dem Umgang mit Brüdern in Christus nicht weniger Erkenntniß seiner Mängel und Antrieb zur Heiligung empfangen als bei der Lektüre der Schrift. Gereifte, durch Christus veredelte Persönlichkeiten werden bleibende Eindrücke auf ihn machen. Bald ist es ihr stillseliges, vom Geist Gottes geweihtes Wesen, bald ihr Rufen und Schreien zu Gott aus der Tiefe des Elendes, bald ihre glaubensmutige Kühnheit, ihr tapferer Heldensinn, bald ihr stilles Leiden und Tragen des Kreuzes, welches seine Seele ergreift und in Gottes Gegenwart stellt. Und was ist es, das in der Schrift am mächtigsten zu unseren Herzen redet? Es sind nicht ihre Belehrungen, nicht ihre Erzählungen, kurz nicht das was sie zur „Schrift“ im strengen

Sinn des Wortes macht, sondern es sind die Spuren von göttlich gesinnten Menschen, die uns in ihr noch überliefert sind. Aus dem Alten Testament haben von jeher die Psalmen allen frommen Männern zur Nahrung und Erquickung gedient. Warum? Weil wir dort den Herzschlag der heiligen Sänger vernehmen, wenn sie bald in Jubel bald in Wehmut, in Klage und Verzweiflung, in Sehnsucht und Buße, in Ratlosigkeit und Verzagtheit, in Anbetung und Vertiefung, in Staunen und Schrecken ihrem vollen Herzen Luft machen, wenn sie alle Saiten, deren das menschliche Herz fähig ist, erklingen lassen. Die von Gott bewegte Persönlichkeit ist es, von der wir noch einen Nachklang vernehmen in der Schrift und die uns bewegt und erbaut. Nicht anders im Neuen Testament. Die Briefe sind nicht als heilige Schrift entstanden, sondern es sind meistens Ergüsse eines von Gottes Sache bewegten Herzens; vornehmlich bei Paulus. Und nichts geht uns mehr darin zu Herzen, als wo wir so recht in's Innere dieses Apostels schauen und sein Ringen und Kämpfen, seine Sehnsucht nach Vollendung, seinen Eifer, der ihn verzehrt und dann doch wieder das stille Sichbergen in der Gnade seines Herrn vernehmen. Es sind die Stellen, wo er seine Erfahrungen, sein eigenes inneres Leben in Worte zu fassen versucht und wo man den Herzschlag der sehnenden und zugleich seligen Seele fühlt und nicht zweifeln kann, daß es wahres innerstes Erlebniß ist, was er sagt von der Fülle und von der Kraft, von dem Sieg über den Tod und der jubelnden Freude, die er in Jesus gefunden hat. Es ist die Persönlichkeit, welche an solchen Stellen zu uns redet, über der wir die „Schrift“ vergessen und lesen, wie wenn wir den Brief eines in der Gegenwart in Christus sieghaften Freundes empfangen hätten, zu dessen Größe wir beschämt und gedemütigt aufblicken. Wenn wir die Evangelien betrachten, so sind sie auch nicht Schrift im strengen Sinn des Wortes. Was darin von Geschichte enthalten ist, ist vorzüglich da, um das Charakterbild Jesu verständlich und lebendig zu erhalten. Dieses ist unverkennbar das eigentlich Erhabene und Ergreifende, zu welchem das Andere nur den Hintergrund bildet. Das innere Leben des Herrn, das uns bei den vielgestaltigen Situationen entgegenstrahlt, ist es,

was uns im Innersten erfaßt und eines Gottes gewiß macht. Und für Viele muß auch das noch in mündliche Rede umgesetzt und erklärt werden, bevor sie etwas empfangen, was ihnen zur Erbauung des inwendigen Menschen gereicht. Je geförderter ein Christ ist, um so wertvoller wird ihm die Schrift, um so eher vermag er aus ihr allein Nahrung für seine Seele zu ziehen. Je weniger vom christlichen Geist ein Mensch berührt ist, um so weniger vermag Gelesenes über ihn, um so notwendiger sind ihm, wie Luther sagt, gegenwärtige, sichtbare Beispiele des Guten, welche seine Reue und seinen Glauben erwecken sollen. Beim Werden der christlichen Persönlichkeit sind es Kräfte, welche von Person zu Person gehen, die da entscheidend in's Gewicht fallen. So schöpfte der h. Augustin seine Reue aus der Anschauung guter Beispiele. So bewegen uns die unmündigen Kinder durch ihre Unschuld zur Buße[1]).

Die Schrift ist ja auch nicht das Einzige, was man als Mittel zur religiösen Weckung und Förderung anzuwenden pflegt. Wir haben auch noch unsere Erbauungsschriften, alte und neue. Auch sie haben eine bedeutende Wirksamkeit. Doch hat auch im Vergleich mit ihnen das lebendige Wort und die belebte Persönlichkeit mehr Kraft. Die Wirkung der Erbauungsschriften im Vergleich mit der hl. Schrift beruht eher darauf, daß sie der modernen Anschauungs- und Vorstellungswelt mehr angenähert sind in der Art zu sprechen und zu denken, und daß sie auf diese Weise mehr religiöse Erinnerungen auffrischen und unsere Welt in das Licht der göttlichen Wahrheit stellen. Aber nie werden sie die mündliche Rede überflüssig machen und nie wird der Tag kommen, wo der gelesene Buchstabe mehr wirken wird als der Geist, der von lebendigen, durch Christus erlösten Persönlichkeiten aus auf uns eindringt[2]). Aus Lehrbüchern, oder wie Schleiermacher sagt,

---

[1]) Erlangerausgabe von Luther's Werken. Op. lat. vol. I, de indulg. et poen., p. 322 ff.

[2]) Vgl. Elisabeth Prentiß, Leben, Basel 1888, S. 161: Meine Sehnsucht, ihn immer besser kennen zu lernen und immer inniger zu lieben, ist so groß, daß ich hungernd und dürstend nach der Gemeinschaft mit Gleichempfindenden einhergehe, und daß ich sie, wenn ich sie finde,

aus den Leihbibliotheken geht das religiöse Leben nicht hervor. Das gesprochene Wort, die Predigt wird immer das wichtigste Mittel zur Ausbreitung des Glaubens bleiben. Aber auch das Wort ist nur so viel wert, wie die Persönlichkeit, welche dahinter steht.

Im Neuen Testament wird uns Christus vor Augen geführt mit Allem, was den Inhalt seines Lebens ausmachte; nicht nur mit seinen Schicksalen, sondern auch mit den Zielen, denen sein Wille zustrebte, mit den Beweggründen des Handels, mit seiner ganzen Art zu fühlen und zu denken. Wenn wir meinen, daß uns dieser innere Gehalt seiner Person von selbst verständlich sei, irren wir uns. Jedem Christen bietet das religiöse Leben der Frommen, die auf ihn einen Eindruck machen, den Schlüssel zum Verständniß der Person Christi. Was uns von den Regungen der Seele Jesu erzählt wird, deuten wir uns vermittelst derjenigen ähnlichen Regungen, die wir heute bei seinen Jüngern beobachten. Allein durch den Verkehr mit seinen Gläubigen bekommt das in den Evangelien dargebotene Bild Jesu für uns Farbe und Leben. Wenn wir keine historische Ueberlieferung von Jesu Person und Lebensgang hätten, würden wir unzweifelhaft sein Bild uns so rekonstruiren, wie uns die Persönlichkeiten seiner Jünger dazu anleiten würden. An Hand der Ueberreste der assyrischen Tempel und Königspaläste versucht man sich ein Bild zu machen, wie sie wohl früher mögen ausgesehen haben. Aus den Wirkungen der Person Christi bei seinen Gläubigen würden wir uns ein Bild machen, wie Christus selbst möchte gewesen sein. Das ist nun nicht notwendig, weil wir eine historische Ueberlieferung haben. Aber die Gemeinde der Gläubigen ist doch der notwendige Commentar zu dieser Ueberlieferung. Durch sie werden wir zum Glauben an das Evangelium vorbereitet, also auch zum Verständ-

---

meine „Wohlthäter“ nenne. Nach der Gemeinschaft mit dem Herrn ist mir die Genossenschaft mit denen am liebsten, die seinen Geist haben und sich sehnen ihm ähnlich zu werden. S. 160: Nichts gleicht dem Einfluß, den eine lebende Seele auf eine andere hat. Warum sollten wir darum nicht ganz naturgemäß zu allen, die es hören wollen, von dem sprechen, was unser Denken beschäftigt, — von unserem Heilande? . . . Ich meine ein volles Herz kann es nicht vermeiden, daß es überfließt.

niß der Person Christi. Die Ueberlieferung bekommt nur Leben und innere Wahrheit für den, welcher etwas ihr Aehnliches selbst erlebt hat, welchem in der Gegenwart durch persönliche Geistesberührung die Vergangenheit ausgelegt wird. Der innere Gehalt der Person Jesu würde uns eben so fremd anmuthen wie das, was uns über das Seelenleben eines Buddha oder Muhammed berichtet wird, wenn uns nicht in dem Seelenleben seiner Jünger, die uns umgeben, von vornherein der Schlüssel für sein Verständniß in die Hand gegeben wäre. Nur indem wir in unserem Verkehr Menschen antreffen, die etwas Jesusähnliches an sich haben, werden wir geschickt die Wunderbarkeit des Charakters Jesu zu verstehen. Indem wir in dieser Welt der Sünde Menschen antreffen, die im Leide fröhlich, in trostloser Lage unverzagt, unter Schmerzen geduldig, unter Widersachern sicher und klar und gegen Versuchungen gewaffnet sind, wird uns der Schleier weggezogen und wir lernen die Vollkommenheit des Charakters Jesu erkennen.

Aber allerdings was uns zuerst Hilfsmittel gewesen ist, muß nachher zurücktreten vor der Person Jesu selbst, wenn uns einmal ihr Verständniß aufgegangen ist. Wenn wir dem Fingerzeig Anderer folgend einmal den Stern der Weisen erblickt haben, brauchen wir sie nicht mehr, um ihn schön zu finden. Als Philippus den Nathanael zu Jesus gebracht hatte, brauchte dieser keinen Philippus mehr, um Jesu Jünger zu werden. Wir sind und bleiben denen dankbar, welche uns zu Jesus geführt haben; aber sie haben nur die Schlüssel, sie sind nicht die Pforte des Himmelreiches. Gerade durch Christus können wir bewahrt werden vor einer sklavischen Abhängigkeit von Menschen, die unser religiöses Leben gefördert haben. Wenn wir die Einwirkungen der Sonne erfahren haben, werden wir den Mond nicht mehr für die Sonne halten. Für das Kind, für den Anfänger stehen die Personen, welche ihm den Weg zu Gott weisen, in einem Glanz da, welchen sie nachher nicht mehr haben können. So lieb die Mutter dem Kinde ist, kann sie doch nicht seine einzige Autorität bleiben. Aus dem Kinde wird ein Mann und der will festere Grundlagen seiner Ueberzeugung. Das ist gerade das Wunderbare, daß je selbstbewußter und tiefer die durch christliche Persönlichkeiten angeregte

Frömmigkeit wird, um so mehr löst sie sich von jenen Persönlichkeiten los. Darin liegt gerade der Beweis, daß die Religion persönlich geworden ist, daß der Schüler von seinem menschlichen Lehrmeister frei geworden ist. Sobald die Religion in dem Schüler wirklich zum Leben gekommen ist, habe ich sie nicht mehr in meiner Gewalt. Sein Glaube ist frei, sobald er lebt. Eine Kirche, welche ihre Gläubigen in beständiger Vormundschaft erhalten will, verhindert persönliche Frömmigkeit. Die Kindheit mag lange dauern, aber das Ziel muß die Freiheit sein. Wer die Gestaltung des Lebens, das er angeregt hat, immer in seiner Gewalt behalten will, dem ist es mehr um eigenen Ruhm zu thun, als daß der Name des Herrn geheiligt werde. Je tiefer die Frömmigkeit wird, um so weniger kann sie in dem, was die Mitbrüder uns bieten, ihr Fundament finden. Nicht als sollte jetzt der fortdauernde gute Einfluß, der uns durch den Umgang mit wahrhaft Gläubigen zu Theil wird, geleugnet werden. Nein, bis an's Ende brauchen wir die Brüder und empfangen wir im Zusammensein mit ihnen Anregung, Förderung, Mahnung und Erbauung. An dem Leib, welcher die Gemeinde ist, bedarf jedes Glied der andern; und wenn wir sie nicht brauchten, so brauchen sie uns. Aber der Grund unseres Glaubens in allen Zweifeln und Unsicherheiten können sie uns nicht sein. Dazu bedarf es einer stärkeren Macht. Wir brauchen einen besseren Priester, der uns der Gnade Gottes versichert als den christlichen Bruder. Was dem zum Manne Gewordenen allein allezeit festen Halt geben kann, sind nicht mehr unvollendete Persönlichkeiten, sondern allein die vollendete Persönlichkeit Jesu.

Derjenige, welcher durch Vermittlung von Jüngern Jesu bekehrt wurde und sich in seinem religiösen Leben an sie angelehnt hat, kann im weiteren Verlauf nicht umhin zu bemerken, daß diese Personen mangelhaft sind. Er sieht an ihnen Sünden und Fehltritte, welche nicht ohne Einfluß auf ihn bleiben. Auf der einen Seite kann er sich dadurch zur Leichtfertigkeit aufgefordert fühlen. Schwere Vergehen oder der Abfall einer bisher hervorragenden christlichen Person haben auf weite Kreise eine erschütternde Wirkung. Manche werden dadurch abgeschreckt vom christlichen Leben.

Bisher glaubten sie, diese Personen seien ernst gewesen, ihr innerstes Lebensinteresse sei mit ihrer Frömmigkeit verknüpft gewesen, Gott habe in ihnen gelebt und geherrscht, und nun müssen sie bemerken, daß auch die Säulen der Gemeinde wanken. Das kann bei ihnen zu dem Eindruck führen: „Es kann doch nichts Wahres an der Sache solcher Leute sein. Hätte Gott in ihnen regiert, so wäre es nicht dazu gekommen. Die Herrschaft Gottes ist vielleicht doch nur eine Einbildung. Es ist ein Wahn zu denken, daß die Macht des Guten das Recht habe uns voll und ganz in Anspruch zu nehmen; es ist ein Irrthum anzunehmen, daß die Innigkeit der Verknüpfung mit ihr für uns das Mehr oder Weniger von wahrem Leben ausmacht. Dem selbstischen Trieb zu gehorchen ist doch im Grund die alleinige Klugheit, welcher der Mensch folgt, der seinen Vorteil wahrnimmt." Den Leuten jedenfalls, welche dem Glauben ferne stehen, ist das Straucheln von wahren Christen eine beständige Ermunterung zu solchen Gedanken. Sie beuten es aus zu Gunsten ihrer Leichtfertigkeit; es ist ihnen ein willkommener Vorwand der Welt und ihrer Lust zu dienen und sich des Eindrucks, welchen die Wahrheit auf sie macht, zu erwehren. Aber auch die, in welchen der Glaube Wurzel geschlagen hat, werden leicht durch solche Vorkommnisse irregemacht. Der Glaube an das unbedingte Recht des Sittlichguten zur Herrschaft in der Menschenseele droht erschüttert zu werden, weil er sich an unvollkommene religiöse Persönlichkeiten angelehnt hat. In solcher Lage lernen wir einen besseren Grund unseres Glaubens suchen und finden bei Jesus. Sein sittlich vollendetes Charakterbild läßt den Zweifel nicht mehr aufkommen, ob Gott die Macht sei über die Welt. Es ist keine Frage, daß bei ihm das Gute vollkommen die Herrschaft hat. Keinen Augenblick läßt uns Jesus im Zweifel darüber, daß Gott vollkommene Heiligkeit ist und daß das Gute allein Anrecht auf Verwirklichung hat. Wir finden bei ihm keinen Mackel, der dem Verlangen entgegenkäme von der Höhe des sittlichen Ideals, das wir bei ihm kennen lernen, etwas abbrechen zu können. Durch sein inneres Leben erhält er nicht nur alle Forderungen des Sittlichguten, die wir gekannt haben aufrecht, sondern verschärft dieselben noch. Alles was wir von sittlichen

Idealen kennen, wird uns bei ihm deutlicher. Das Schuldgefühl, welches angesichts frommer Jünger Jesu über uns kam, indem ihr Leben und ihr Wesen uns richtete, wird durch ihn vertieft. Unter dem strahlenden Licht seines Wesens wird unser beflecktes Wesen so gerichtet, wie es vorher nicht geschah. Das Sonnenlicht erzeugt von einem Gegenstand einen dunkleren Schatten, als ein Talglicht. Die Buße kommt durch Jesus erst zu ihrer vollen Kraft. Er vertieft das Schuldgefühl auf wunderbare Weise. Die Erfahrungen, welche wir im sittlichen Verkehr mit Anderen gemacht haben, werden durch ihn vollendet. Es ist ein absolutes Ideal, welches nun richtend und strafend in unser inneres Leben eingreift.

Auf der andern Seite können wir, wenn wir durch Anderer Hilfe belebt worden sind und uns nun auf sie stützen, in die gefährlichste Unsicherheit geraten. Indem wir bei ihnen Fehler und Unvollkommenheit bemerken, verlieren sie für uns ihren ersten Glanz. Wir bemerken, daß ihr sittliches Urtheil nicht immer ungetrübt ist und ihr Gewissen nicht in allen Beziehungen eine Schärfe und Reinheit aufweist, wie wir erwartet hatten. Diese Menschen haben uns als Kinder mit unseren Sünden getragen und trotz Allem uns geliebt und uns vergeben, und wir haben darin die Versöhnung mit der Macht des Guten selbst empfunden, für welche sie uns Stellvertreter gewesen sind. In ihrer Liebe erfuhren wir Gottes Liebe, in ihrer Verzeihung Gottes Verzeihung. Weil sie trotz unserer Schwachheit sich nicht von uns abwandten, glaubten wir, daß auch Gott uns nicht verwerfe. Aber wie, wenn nun diese Personen zu relativen Autoritäten herabsinken? Wenn ihr sittliches Urteil getrübt ist und ihre Liebe von unreinen Trieben verfälscht, welche Garantie haben wir dann, daß wir uns über das Urtheil Gottes nicht täuschen, daß dennoch trotz Allem die reine, ungetrübte Macht des Guten an uns festhält und mit uns ist? Wer versichert uns, daß wir dennoch glauben dürfen, daß Gott sich unserer Seele annimmt und den Fluch der Schuld von uns wegnimmt? Die menschlichen Stützen brechen hier zusammen. Ihre Liebe kann uns nicht mehr gründlich trösten. Wenn sie uns trösten wollen, müssen sie uns auf die Liebe Jesu hinweisen. Nur seine

vollendete Persönlichkeit, welche eben so wirklich ist wie alle Anderen, kann uns hier helfen. Während er unser Schuldgefühl vertieft und verschärft, vermag uns Jesus zugleich von der Wirklichkeit eines Gottes, der sich unser erbarmt, zu überzeugen. Wenn er sich zu den Sündern neigt, ist die Ausflucht des bösen Gewissens nicht möglich, daß damit über Gottes Verhalten nichts ausgemacht sei. Es ist keine relative Autorität, welche in dem Benehmen Jesu den Sündern gegenüber sich kundgiebt. Indem der Sohn, welcher den Charakter Gottes wiederspiegelt, keinen, der reuevoll zu ihm kommt, verstößt, wendet uns Gott selbst sein Angesicht zu. Jesus vermag unseren Glauben zu begründen und gegen die Zweifel eines schuldbeladenen Herzens zu sichern. Wir finden in ihm ein besseres Fundament unseres Glaubens als seine Jünger uns haben sein können. Er war durch sie der Anfänger unseres Glaubens, aber er wird der Vollender desselben ohne sie.

An Personen, an die sich jugendlicher Glaube angelehnt hat, machen wir auch oft die Erfahrung, daß sie in der Trübsal ermatten. Es kommen Stunden der Dunkelheit über sie. Die frohe Zuversicht, in ihrem Gott geborgen zu sein, verläßt sie. Die bange Seele fragt sich, ob sie wirklich das bessere Teil erwählt habe, als sie Gott gehorsam wurde. Ihre Not läßt sie die Frage aufwerfen, ob es Gott wirklich gut mit ihnen meine. Die Wirrsale der Zeitgeschichte verdunkeln ihren Blick und machen ihnen Angst, ob der Herr wirklich sein Volk zum Sieg hinausführen könne. Im Tod, den sie durchkosten müssen, verlieren sie den sichern Stand und das Angesicht des Vaters verschwindet ihnen. Wenn wir durch die Vermittlung solcher Personen Jesus gefunden haben, vermag Jesus uns über die Zweifel, welche derartige Erfahrungen bei uns wachrufen, hinwegzuhelfen, indem er uns frei macht von ihnen und an sich kettet. Er hat die Trübsal der Welt auch durchkosten müssen, aber er hat nie gesprochen: So nimm nun Herr meine Seele. Er hat das Elend seiner Zeitgenossen tiefer empfunden als alle Andern; aber er war vor seinem Tod, als seine Sache die hoffnungsloseste schien, fest überzeugt, daß sein Werk zum Sieg kommen werde in der Menschheit. Er hat die Bitterkeit des Todes auch schmecken müssen, aber er hat auch im schwersten Augenblick Gott als den

seinen angerufen und im Bewußtsein, sein Werk vollbracht zu haben, sein Haupt geneigt. Durch sein Leben zieht sich ein Zug stiller Siegesgewißheit und ruhiger Seligkeit, der von der Fülle der Leiden nicht kann überwunden werden. Sein Leiden wird uns die vollkommene Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit, welche er erlebte in seinem Gott. Durch diesen Eindruck, den wir von ihm empfangen, wird unser Glaube an den Sieg des Reiches Gottes und die Zuversicht, daß Gott es nur gut mit uns meint und in aller Trübsal nur Segen auf uns wartet, befestigt und gegen Zweifel sicher gestellt. Jesus vollendet das, was er durch andere Persönlichkeiten in uns angefangen hat, indem er sich als das feste Fundament unseres Glaubens darbietet.

Christus vermag die Zweifel, welche in der Abhängigkeit von Menschen in uns aufsteigen, zu überwinden und uns unseres Verkehrs mit Gott zu vergewissern. Er verschafft uns für das, was anregende Persönlichkeiten in uns gebildet haben, die feste Basis. In ihm können wir immer wieder die Gewißheit finden, daß es in der Welt eine Gottesherrschaft giebt. Wenn die Andern uns nur zur Hoffnung bringen, daß es ein Reich Gottes giebt, wenn wir an ihnen immer wieder Erfahrungen machen, welche diese Hoffnung in's Reich der Ideale verweisen, giebt uns seine Person die Gewißheit von der Wirklichkeit der Gottesherrschaft, indem sie uns auf solche Weise demüthigt und erhebt, daß der Zweifel keinen Raum mehr hat. So wird uns die Persönlichkeit Christi zur vollendeten Offenbarung Gottes und seines Reiches, zu einer Offenbarung, die einen festen Grund unseres Glaubens abgiebt.

Kommen wir so dazu, den Grund unseres Glaubens nicht mehr in Personen, die uns zur inneren Förderung gereicht haben, zu finden, sondern allein in der Persönlichkeit Jesu, so sind wir auch noch vor einer andern Gefahr bewahrt. Jede Persönlichkeit, die uns zur Weckung und Förderung unseres inneren Lebens verhilft, thut dies durch die überwältigende Macht ihres inneren Lebens. Indem wir die Kraft ihres Glaubens und ihrer Liebe auf uns eindringen lassen, werden ähnliche Kräfte in uns wachgerufen. Die Gefahr aber liegt darin, daß diese Personen uns sinnlich gegenwärtig sind. Statt die Ehrfurcht, die wir ihnen schuldig sind, so

kund zu geben, daß wir dem Leben, welches sie in der Gemeinschaft mit Gott führen, immer mehr Raum in uns schaffen, bleiben wir leicht an Aeußerlichkeiten hängen. Oft kann man die Erfahrung machen, daß die Jugend Leuten gegenüber, welche sie um ihres Charakters willen ehrt, ihre Hochachtung auf die Weise zum Ausdruck bringt, daß sie Aeußerlichkeiten derselben annimmt. Nicht der Charakter, nicht der Friede, die Seligkeit, der Glaube, die Liebe, die von Gottes Geist durchhauchte Seele sind es, denen man sich oft hingiebt, sondern man begnügt sich mit der Nachahmung einer in die Augen fallenden Schablone; man bleibt am Menschlichen hängen, an einer zufälligen Form, in der sich der geistige Gehalt bewegt. Diese Gefahr liegt nahe, weil die belebende Persönlichkeit ihren Schatz noch in irdenem Gefäß trägt und dieses dem sinnlichen Menschen faßbarer ist als der innere geistige Charaktergehalt, welcher allein uns etwas Neues verleiht und uns beleben und fördern kann. In solcher Verirrung werden wir dann oft durch das Haften am Menschlichen daran gehindert, daß uns das innere Leben einer solchen Persönlichkeit das ist, was es uns ohne jenes Haften sein könnte. Es hindert uns, den Gewinn an ihr zu machen, der möglich wäre.

Vor dieser Gefahr sind wir bei Christus bewahrt. Er hat seinen Jüngern gesagt, daß sie durch seinen Weggang nicht verlieren, sondern gewinnen; daß er dann erst die Fülle seines Geistes über sie ausschütten könne. Er ist uns nicht mehr sinnlich gegenwärtig. Wir werden durch nichts Menschliches mehr abgezogen. Der innere Gehalt seiner Person kann jetzt nach seiner Erhöhung voll und ganz auf uns einwirken. Seit die christliche Gemeinde verlernt hat, in der mönchischen Besitzlosigkeit das christliche Lebensideal zu sehen, die Nachfolge des armen Lebens Jesu ins Aeußerliche zu verlegen oder in den Rührungen menschlichen Mitgefühls mit dem Gekreuzigten die Hingabe an ihn zu erblicken, kann das innere Leben Jesu seine volle Macht zur Begründung und Befestigung unseres Glaubens auf uns ausüben. Die Wirkung der Persönlichkeit Christi ist ja dabei mannigfach geschichtlich vermittelt. Das Bild seines inneren Lebens, welches aus den Evangelien hervorstrahlt, ist uns durch belebte Persönlichkeiten seiner Gemeinde

zugeführt und lebendig gemacht worden. Seine Jünger, die unter uns wandeln, haben uns gezeigt, was das heißt, ewiges Leben haben und in dem Verkehr mit Gott sein, welchen Christus uns eröffnet hat. Es sind der Mittel viele, durch die uns die Persönlichkeit Jesu nach und nach enthüllt wird in ihrer seelenerlösenden, messianischen Machtvollkommenheit. Aber sie alle tragen nur dazu bei, uns immer deutlicher auf den wahren Grund hinzuweisen, auf dem allein die Zuversicht unseres Glaubens sich auferbauen kann.

Nun treffen wir aber in der Theologie eine Anschauung, welche diese Bedeutung der Persönlichkeit Christi in Zweifel zieht und in einem Prinzip oder einer Idee, welche über den Menschen Macht gewinnt, dasjenige sieht, was ihn erlöst. Es wird zugegeben, daß dies Prinzip in der Person Jesu in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist. Aber dasselbe religiöse Verhältniß, welches zuerst in der Person Jesu wirklich war, muß in jedem Gläubigen wiederaufleben. Es ist dies das Verhältniß der Gotteskindschaft. Die Idee, daß der Mensch ein Kind Gottes ist, ergreift im Verlauf der Entwicklung des Selbstbewußtseins den Menschen und eignet ihn sich an. So lebt das Prinzip auch in ihm wieder auf. Er weiß sich als Kind Gottes. Ausdrücklich wird die Wirksamkeit dem Prinzip zugeschrieben und nicht der Person, welche zufällig Träger derselben ist. Fragt man, worauf sich die Gewißheit, in der Kindschaft Gottes zu stehen, stütze, so lautet die Antwort: Auf die Offenbarung. Denn die Offenbarung ist das Correlat des Glaubens. Sie erzeugt die subjektive Gewißheit. Die Offenbarung aber ist wiederum lediglich ein innerer Vorgang im Menschengeist. Indem sich in uns der religöse Vorgang des Kindschaftsverhältnisses vollzieht, sollen wir darin die Selbstbethätigung des göttlichen Geistes sehen. Diese direkte Manifestation des unendlichen Geistes ist das grundlegende Ereigniß. Fragt man aber: Woran kann ich erkennen, daß der religiöse Vorgang, den ich erlebte, Wahrheit ist, d. h. eine wirkliche Zuwendung Gottes zu mir, so werden wir auf den unmittelbaren Eindruck, den dieser Vorgang auf uns macht, verwiesen. Das Wiederaufleben jener Idee in unserem Geist bezeugt an sich selbst, es sei unzweifelhaft eine Bethätigung des unendlichen Geistes selbst; der damit gesetzte In-

halt sei also Wahrheit. Es soll völlig vermieden werden, daß die Wahrheit jener religiösen Vorgänge auf etwas Geschichtliches, wie die Person Christi, gestützt wird. Wer sich dem Eindruck der religiösen Vorgänge hingiebt, soll nicht mehr nötig haben, einem äußeren geschichtlichen Ereigniß grundlegende religiöse Bedeutung zuzuschreiben[1]). Auch nach A. Schweizer[2]) giebt es keine Person, welche das Prinzip selbst wäre. Die Erlösungsreligion trägt ihre Wahrheit ohne Christus in sich. Darnach scheint Schweizer die Wahrheit der Erlösungsreligion von allem Historischen unabhängig machen zu wollen und die religiöse Gewißheit allein dem Walten des Geistes zuschreiben zu wollen, der da weht, wo er will. Dennoch sagt er, nur abstrakt könne man die Wirksamkeit des Prinzips und der Person auseinanderhalten, in Wahrheit hätten sie ihre volle Kraft nur ineinander. Im geschichtlichen Christus war die Idee verwirklicht. Seine Idee ist nicht ohne ihn und er nicht ohne sie wirksam. Die Heilsmacht des Christentums, sagt er, liegt in der Menschwerdung des Prinzips. Nicht die Wahrheit und Berechtigung des Christentums hängt von der Person ab, in welcher es offenbar wurde, wohl aber sein Gang durch die Menschenwelt und seine Wirksamkeit auf uns. — Allein, wenn doch die Wirksamkeit von Idee und Person nicht zu trennen ist, so ist ihre Unterscheidung auch gegenstandslos. Und was soll das heißen: Die Wahrheit des Christentums hänge nicht von der Person ab, aber seine Wirksamkeit auf uns? Eine Wahrheit, welche nicht wirksam wird auf uns, können wir nicht unterscheiden von einer Einbildung. Was wir brauchen, ist eine Religion, die auf uns wirksam ist, d. h. eine solche, von deren Wahrheit wir ergriffen und getragen werden. Und da müssen wir eben fragen, welche Thatsache uns die Gewißheit gewährt, daß wir ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit Gott haben; ob wir auf Grund einer in unserem Geist auftauchenden Idee oder auf Grund der historischen Person Christi zu einer den Zweifel überwindenden Gewißheit gelangen können. Diese Frage beantwortet Schweizer selbst dahin,

[1]) So Biedermann, Dogmatik, § 148, 158ff.
[2]) A. Schweizer, Glaubenslehre, § 137.

daß die Wirksamkeit der Erlösungsreligion auf uns von der Person Christi abhänge. Er sagt auch selbst: Die Erlösungsreligion bedarf der Person Christi, weil die Belebung der Lehre nur von der Person ausgeht. Eine solche Centralpersönlichkeit sei unentbehrlich. Leben theile sich nur von Person zu Person mit, ausgehend von der Person Christi. Um die Belebung der Lehre handelt es sich aber bei wahrer Frömmigkeit gerade. Es fragt sich, wo wir den Mut hernehmen, zu glauben, wir seien Gottes Kinder. Entweder stützen wir diese Gewißheit auf Gemütszustände, welche uns den Eindruck machen, sie seien eine direkte Offenbarung des göttlichen Geistes an uns, oder aber wir stützen sie auf das, was wir an der geschichtlichen Person Christi erkennen. Im letzteren Fall ist seine Person das Fundament unseres Glaubens und ist eine objektive, äußere, geschichtliche Offenbarung an uns. Wenn im praktisch-religiösen Verhalten des Christen die Person Christi notwendig ist, so taugt es nichts, ihr in der Theologie eine Idee zu substituieren. Wenn eine Centralpersönlichkeit notwendig ist, um mit dem geistigen Gehalt ihres inneren Lebens Leben erweckend auf uns zu wirken, so sieht man nicht ein, zu welchem Zweck die abstrakte Idee der Kindschaft aus ihr herausgeschält werden soll. Wenn die Idee nicht wirksam ist im Gang durch die Menschenwelt ohne die Person, in welcher sie nicht nur zum ersten Mal „offenbar" wurde, sondern Fleisch und Blut gewann und eine das ganze Leben und Sein bestimmende Gewalt hatte, so kann man die Person nicht als historische Antiquität bei Seite setzen. Es giebt die Idee nicht abgelöst von der Person. Die Person Christi ist nicht mehr diese Person, wenn nicht dieser bestimmte ideale Gehalt ihres inneren Lebens immerfort von ihr ausstrahlt. Darum taugt jene Unterscheidung nichts. Die lebensvolle Person muß das Fundament unseres Glaubens bilden.

Will man aber von der Person gänzlich absehen bei der Begründung des Glaubens, sie nur als theoretisches Erklärungsmittel für gewisse Seelenvorgänge in der Menschheit gelten lassen, die religiöse Gewißheit aber auf subjektive religiöse Vorgänge selbst stützen, so hat man einen dreifachen Einwurf zu gewärtigen. Einmal ist es mißlich, die religiöse Gewißheit auf einen subjektiven

Vorgang zu stützen, weil man den Eindruck hat, derselbe sei eine Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist. Allerdings ist die Meinung nicht die, daß dieser Vorgang ein lediglich subjektiver sei; vielmehr soll er ja eine Manifestation des unendlichen Geistes im endlichen sein. Das Bewußtsein der Gotteskindschaft im eigenen Leben des Subjektes wird als eine Betätigung des unendlichen Geistes beurteilt. Der Grund, weshalb man darin eine objektive göttliche Einwirkung erkennt, ist der nicht näher zu definirende Eindruck, den dieser Vorgang macht, daß eben Gott selbst sich uns darin aufschließe. Der innere Wert dieser höchsten religiösen Idee der Gotteskindschaft soll den Beweis ihrer Wahrheit bilden. Dieser Beweis ist aber wieder eine subjektive Beurteilung, über die Niemand mit mir streiten, worin Niemand mich bestärken kann, da er ja den Eindruck, den ich von diesem Vorgang habe, nicht kennen kann. Wir kommen also über das Subjektive nicht hinaus. Und das ist, wo es sich um den Grund des Heilsglaubens handelt, eine mißliche Sache. Ganz anders verhält es sich damit, wenn der geschichtliche Christus den Grund des Glaubens bildet. Hier ist es eine für Jedermann faßbare historische Erscheinung, welche als Grund des Glaubens hingestellt wird. Will man aber etwa einwenden, auch das sei eine subjektive Beurteilung, wenn einem diese historische Erscheinung den Eindruck mache, daß dadurch Gott mit uns verkehre; wenn der innere Wert dieser Person auf uns den Eindruck mache, daß Gott sich dadurch uns zuwende, so komme man ebensowenig über das Subjektive hinaus, — so ist doch zu bemerken, daß es ein Unterschied ist, ob man einem religiösen Gedanken wie dem der Gotteskindschaft einen innern Wert zuschreibt, der der Beweis für seine Wahrheit und Wirklichkeit sein soll, oder ob man einer objektiven geschichtlichen Erscheinung den Wert zuschreibt, Gottes Offenbarung zu sein. Denn diese geschichtliche Erscheinung ist eine Persönlichkeit, welche auf Jeden, der überhaupt Sinn für das sittliche Leben hat, den Eindruck machen muß, daß das Sittlichgute in ihr eine bleibende Wohnstätte hatte, und von welcher feststeht, daß sie im Lauf der Jahrhunderte Tausende, welche trotz dem inneren Wert, den sie ihren Idealen und Gedankengebäuden beimaßen,

nicht zur Gewißheit von der Wirklichkeit derselben gelangen konnten, zur felsenfesten Gewißheit von dem Vorhandensein einer Gottesherrschaft gebracht hat und ihnen den Mut schenkte, für Gottes Sache einzustehen.

Sodann ist der religiöse Vorgang, auf welchen man die Gewißheit eines Verkehrs Gottes mit uns stützen will, eine Größe, die uns nicht immer gegenwärtig ist. Denn wenn man auch für den Moment der Gefühlserregung glaubt, der Berührung durch den allmächtigen Gott gewiß zu sein, so folgt auf solche Momente die Ermattung. Und dann hilft es nichts auf solche frühere Zustände zurückzugreifen. Dann sagen wir uns, das Frühere sei vielleicht Einbildung gewesen. Die Gegenwart, in der wir uns von Gott verlassen fühlen, trägt kein solches subjektives Zeichen des Verkehrs Gottes mit uns an sich. Die innere Thatsache, auf welche wir unsern Glauben gründen wollen, ist versunken in einem Meer innerer Unruhe. Sie war nicht stark genug, Grund des Glaubens zu sein. Die religiösen Erlebnisse, welche wir machen, haben nie diejenige Kraft, Fülle und Beständigkeit, welche sie bedürften, um die religiöse Gewißheit in letzter Linie darauf zu gründen. Dagegen ruht in Christus die Fülle alles Reichtums. Er ist eine Thatsache, die nicht versinken kann wie eine Gefühlserregung, weil er ein bleibendes Faktum der Geschichte ist. Ihm gegenüber sind wir nicht in der mißlichen Lage, daß das, was den Grund des Glaubens bilden soll, jeden Augenblick verschwinden und versinken kann.

Endlich, ist die Offenbarung ein subjektiver religiöser Vorgang, so hat jeder Einzelne wieder eine besondere Offenbarung, also unter Umständen auch eine andere Offenbarung; denn das Subjektive hat Jeder für sich selbst. Und doch ist dieser Vorgang nicht so unvermittelt und ursprünglich, wie man es für eine Offenbarung erwarten sollte, weil er bei jedem Einzelnen nachweisbar wieder auf mannigfaltigen geschichtlichen Vermittlungen beruht. Das Christentum dagegen weiß nur von einer Offenbarung. Es hält nur dasjenige dieses Namens wert, was den Grund des Glaubens bildet für alle in der Gemeinde. Dies ist ihm das geschichtliche Personleben Christi. Wer an Stelle dieser objektiven

Offenbarung Offenbarungen setzt, die er in sich erfährt, tritt damit aus dem Rahmen der christlichen Gemeinde und müßte selbst als Träger der Offenbarung auftreten. Eine Offenbarung, die für Alle dieselbe ist, kann nur eine geschichtliche sein.

Immer werden wir der Persönlichkeit Christi bedürfen, um zur Vollendung des Glaubens zu gelangen und um eine Gewißheit der Kindschaft zu besitzen, welche uns nicht in Seelenunruhe im Stich läßt. Je mehr wir lernen uns auf diesen Fels stellen und dem Einfluß seiner Persönlichkeit uns hingeben, werden wir auch selbst zu Persönlichkeiten werden, die von seinem Geist erfüllt sind. Dann können wir auch Andern zu Organen Christi werden, welche ihnen die erlösende Macht, die in dem Personleben Christi liegt, klar machen und dazu helfen, daß auch ihnen seine Persönlichkeit zum Ankergrund ihres Glaubens wird.



Die ethische Versöhnungslehre im kirchlichen Unterricht.

Von

K. Ziegler,
Stadtpfarrer in Aalen.

II.

Daß das orthodoxe System durch die siegreich vordringende Erkenntnis des ethischen Charakters der christlichen Religion in der Praxis des kirchlichen Unterrichts vielfach durchbrochen wird und durchbrochen werden muß, ist zuerst an den Voraussetzungen der Versöhnungslehre gezeigt worden und soll jetzt gezeigt werden

an der Versöhnungslehre selbst.

Die ganze Ansicht von der Lage der Dinge, in welche die Versöhnung durch Christus eingreift, ist für uns eine andere, als für die orthodoxen Väter. Es handelt sich nach unsern Voraussetzungen bei der Versöhnung nicht um die Befriedigung eines unerbittlichen Richters, der ohne Rücksicht auf die noch gar nicht abgeschlossene Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Menschen das Strafurteil der ewigen Verdammnis über alle Sünder bereits im voraus endgiltig gefällt hätte und also nur durch wirklichen Vollzug der Höllenstrafe, sei es an den Sündern selbst, oder (nach der orthodoxen Theorie) an einem vollgiltigen Stellvertreter, zu befriedigen wäre. Es handelt sich durchaus nicht um Vollzug, auch nicht um stellvertretenden Vollzug des Aeußersten von Strafe, vielmehr gerade um Abwendung dieses Aeußer-

sten von möglichst vielen, und um Einstellung des Strafverfahrens im Hinblick darauf, daß ein Heilsweg eröffnet wird, der viel besser als jede Art von Strafe zum Ziele führt. Gott hat nie etwas anderes gewollt, als das Heil aller Menschen. Auch durch seine Strafen und relativen Zornesoffenbarungen verfolgte er kein anderes Ziel, als die Errettung möglichst vieler von dem zukünftigen Zorn. Darum ist für die Versöhnung, die diese Errettung ermöglicht, keine Umstimmung Gottes erforderlich. Nicht Gott wird versöhnt, sondern Gott von sich aus „versöhnt die Welt mit ihm selber“, das muß allem Bisherigen zufolge und nach II Korinth 5 19 ff. der leitende Grundgedanke der Versöhnungslehre sein. Gott thut das Hindernis hinweg, das dem normalen Verhältnis zwischen ihm und den Menschen entgegensteht und die gottgewollte Entwicklung der Menschheit unmöglich macht.

Welches ist nun dieses Hindernis? — Natürlich die Sünde. Aber diese Antwort genügt nicht, weil sie viel zu unbestimmt ist. Darum hat schon die orthodoxe Versöhnungslehre näher zu bestimmen versucht, inwiefern die Sünde das Hindernis sei, und gesagt, die Sünde sei eine Beleidigung Gottes, ja ein „Gottesmord“ und mache dem Heiligen und Gerechten den ferneren Verkehr oder die Gemeinschaft mit den Sündern moralisch unmöglich, weshalb diese sich, so lang sie nicht erlöst seien, als unter dem Zorn Gottes stehend zu betrachten hätten. — Wir haben gezeigt, daß der Gottesbegriff, der diesem Satze zu Grund liegt, falsch ist, daß Gott thatsächlich durch die Sünde sich niemals hat verhindern lassen, beständig auf das Heil aller Menschen hinzuwirken, und daß er dies stets von Herzen gethan hat, daß er nie und nirgends abläßt, sich als Erzieher liebevoll bis ins einzelne um den inneren und äußeren Zustand jedes Sünders zu kümmern. Wir haben aber auch schon angedeutet, daß dieses erzieherische Thun Gottes in der ganzen vorchristlichen und außerchristlichen Welt einen nur vorläufigen und vorbereitenden Charakter und Erfolg hat, daß es die eigentliche, letzte Entscheidung im Leben des einzelnen Menschen und im Völkerleben weder herbei-

führen kann noch soll, sondern im großen und ganzen betrachtet, abgesehen von den hervorragenden Lichtpunkten der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte und von den dunkelsten Schatten verkehrt gottwidriger Lebensgestaltungen, den Menschen beständig zwischen *Furcht* und *Hoffnung schweben* läßt.

Dies ist sofort auf die Versöhnungslehre anzuwenden. Denn die *Versöhnung*, von der jetzt die Rede sein soll, ist eben das der vorchristlichen und außerchristlichen Welt noch fehlende, *entscheidende Gotteswerk*, das erst die *Furcht* auf *ethisch richtige* Weise austreibt und die *Hoffnung* oder den Glauben ein für allemal auf einen *festen, objektiven Grund* stellt. Die unüberwindliche Furcht und die Hoffnungslosigkeit, der unwillkürliche *Unglaube* oder das *Mißtrauen des schuldigen Sünders* gegen Gott, genauer: die für ihn bestehende, subjektive und objektive Unmöglichkeit, von der Furcht auf ethisch richtige Art loszukommen und für die Hoffnung oder den Glauben einen festen, objektiven Grund zu finden, ist das *Hindernis*, das in der ganzen vorchristlichen und außerchristlichen Welt den Erfolg der göttlichen Erzieherthätigkeit beeinträchtigt, und erst durch die Versöhnung beseitigt wird.

Unter der „*Furcht*" verstehe ich die in dem ungelösten *Schuldgefühl* wurzelnde, durch die mancherlei Erfahrungen des *Uebels* genährte Furcht vor allerlei Aeußerungen der göttlichen Ungnade, in letzter Hinsicht vor dem zukünftigen *Zorn*, d. h. vor endgiltiger Verstoßung. Dieser Furcht hält die *Hoffnung* oder der *Glaube an Gottes Gnade* insoweit die Wage, als den Erfahrungen des Uebels wohlthuende, ermutigende, beglückende Erfahrungen gegenüberstehen, und das Schuldgefühl, das Bewußtsein schon begangener Sünden, begleitet sein kann von dem Gefühl, daß für die Zukunft noch Kraft zur Besserung da sei, und manches Böse wieder gut gemacht werden könne. Den *entscheidenden Sieg* könnte aber die *Hoffnung* nur dann davontragen, wenn sie sich auf eine Erfahrung zu gründen vermöchte, durch die das *Schuldgefühl wirklich* und *auf die Dauer gelöst*, d. h. so gelöst würde, daß es der Sünder fortan in der Hand hätte, dasselbe nie mehr zur ausschlaggeben-

den, lähmenden Macht über sein religiös-sittliches Leben werden zu lassen. Nur so könnte die Hoffnung zu einem festen Vertrauen auf Gottes Gnade werden, das dem immer wieder sich regenden Zweifel und Mißtrauen gewachsen wäre.

Daß nun aber eine ethisch richtige Lösung des Schuldgefühls abgesehen von Christus weder wirklich noch möglich ist, muß aus der Versöhnungslehre erhellen. Sie muß von vornherein so angelegt sein, daß der Unterschied zwischen Christus, der kein Schuldgefühl, sondern das ungetrübte Bewußtsein der innigsten Gemeinschaft mit Gott hat, und zwischen uns, die wir ohne ihn aus dem Schuldgefühl nicht herauszukommen vermögen, klar wird, und die Unwahrheit aller ethisch unrichtigen, die Unzulänglichkeit aller bloß relativ richtigen Lösungen des Schuldgefühls an der in Christus dargebotenen, vollkommenen Lösung zur Anschauung kommt. Dabei darf die Unzulänglichkeit auch der alttestamentlichen Begründung des Glaubens an die Gnade Gottes nicht unaufgedeckt bleiben.

Der nur scheinbaren, unwahren Lösungen kann es an sich unzählige geben, so viele, als es auf religiös-sittlichem Gebiet menschliche Irrungen giebt. Jedoch brauchen wir weder alle einzeln zu besprechen, noch aufs Geratewohl nur einige willkürlich herauszugreifen, da über die beiden Hauptgesichtspunkte ihrer Beurteilung unter protestantischen Theologen nachgerade allgemeines Einverständnis herrscht. Wir werden vom evangelisch christlichen Standpunkt aus erstens keine Lösung gelten lassen, die hinter dem durch und durch ethischen Charakter der christlichen Religion zurückbliebe, d. h. des engen Bundes vergäße, in welchem die wahre Religion mit der wahren Sittlichkeit steht, also keine, die irgend welchen ästhetischen, oder äußerlich juristischen Maßstab an die Stelle des ethischen setzen wollte. Wir werden uns aber zweitens auch nicht begnügen mit einer rein subjektiven Lösung, da wir sonst den positiv geschichtlichen Charakter des Christentums für gleichgiltig erklären würden, d. h. wir werden es nicht für eine Lösung des Schuldgefühls halten, wenn dasselbe in eigenmächtiger Weise durch subjektive Gnadenempfindungen verdrängt, oder durch moralische

(philosophische oder unphilosophische) Reflexionen wegdisputiert werden will. — Von der Uebertäubung des Schuldgefühls durch sinnlichen Genuß, oder durch rastlose, zerstreuende Beschäftigung, oder durch beides im Wechsel, zu reden wird hier nicht nötig sein, da selbst abgesehen von der Frage nach dem ethisch Richtigen kaum jemand behaupten wird, daß auf diesem Weg eine eigentliche „Lösung" des Schuldgefühls zu erreichen sei.

Relative Giltigkeit dagegen müssen wir der vorläufigen Lösung des Schuldgefühls zugestehen, die wir auf dem Boden des alten Testaments finden. Denn einer noch unreifen Sünden- und Gotteserkenntnis muß man ihre eigentümliche Lösung des Schuldgefühls unter Umständen als ethisch relativ richtig und zeitgeschichtlich oder volksgeschichtlich positiv begründet gelten lassen, auch wenn sie der gereiften, christlichen Erkenntnis als unzulänglich erscheint. So lang sich Religion und Sittlichkeit noch in den Schranken der Nationalität entwickeln, kann in der nationalen Geschichte das Gotteswerk gesucht und gefunden werden, das einem Volke als Ganzem die Furcht vor dem göttlichen Zorn, d. h. hier im schlimmsten Fall vor dem Untergang der Nation, benimmt und die nationale Hoffnung auf einen festen, objektiven (geschichtlichen) Grund stellt. Sofern dann nur, wie in einzigartiger Weise bei den Propheten Israels, Furcht und Hoffnung vom sittlichen Ideal (in Israel vom heiligen Geist der Offenbarung) beherrscht sind, kann je nach dem Maß der Reinheit dieses Ideals (nach dem Maß des Geistes) auch die dazu gehörige Vorstellung von dem Thun Gottes (der Götter) für relativ wahr und für eine positive Vorbereitung der christlichen Wahrheit gelten. Ebenso wenn im Lebensgebiet einer so gearteten Religion der einzelne Fromme für sich persönlich die Lösung des Schuldgefühls und die Gewißheit der göttlichen Gnade teils im Anschauen der geschichtlichen Gnadenerweisungen Gottes an seinem Volk und im Bewußtsein der Zugehörigkeit zu demselben, teils in seinen individuellen Lebenserfahrungen (irdischem Wohlergehen, Lebens- und Ehrenrettung u. dgl. nach vorausgegangener Bedrängnis) findet, so haben seine Vorstellungen vom Verhältnis Gottes zu ihm ihre relative Wahrheit, wiederum nach

dem Maß der Treue, mit der er dem im Glauben seiner Väter herrschenden, sittlichen Ideal die Herrschaft auch über sein individuelles Glaubensleben einräumt. Die Giltigkeit aller dieser alttestamentlichen, religiösen Vorstellungen hat aber ihre *Schranke* daran, daß das ihnen zu Grund liegende, sittliche Ideal weder die Stufe der vollen Universalität, noch die der vollen Innerlichkeit erreicht. Und derselbe Mangel läßt sich an jeder außerchristlichen, religiösen Weltanschauung nachweisen, sobald man die darin angestrebte Lösung des Schuldgefühls kritisch betrachtet. Immer wieder wird die Kritik darauf hinauslaufen, daß die Lösung *ethisch nicht richtig* ist, weil einerseits die *Religion*, der sie angehört, den durch und durch ethischen Charakter des Christentums vermissen läßt, andererseits das *Sittlichkeitsideal*, das sie voraussetzt, hinter dem christlichen zurückbleibt.

Es ist nicht überflüssig, in diesem Zusammenhang auch auf vorchristliche und außerchristliche Erscheinungen hinzuweisen. Denn die Versöhnung durch Christus als *absolute* Lösung des Schuldgefühls werden wir nur verstehen, wenn wir auch das *relative Recht und Unrecht* anderer Lösungen und nament- die eben festgestellte relative, aber auch *nur* relative Giltigkeit der *alttestamentlichen* Lösung begreifen.

Zudem erwächst uns aus diesem Verständnis eine nicht zu unterschätzende Frucht für die kirchliche Praxis und den *kirchlichen Unterricht*.

Es wird im allgemeinen zu wenig beachtet, daß *Unzählige in der Christenheit* auffallend lang oder gar zeitlebens auf einem *unterchristlichen* Standpunkt stehen bleiben, der ihnen gestattet, sich auch mit einer unterchristlichen Lösung ihres Schuldgefühls zu begnügen. Bürgerliche Rechtschaffenheit und Enthaltung von groben, namentlich bürgerlich entehrenden Vergehungen betrachten viele sowohl kirchliche wie unkirchliche Leute als genügenden Grund für den Anspruch, sich jederzeit nach Bedürfnis und ohne Furcht Gott nahen zu dürfen, dabei halten sie es für Gottes Pflicht, daß er sie segne; und wenn ihnen Mißerfolg und Uebel in den Weg tritt, so fragen sie gekränkt oder erstaunt: womit habe ich das verschuldet? Dieselbe Betrachtungsweise wen-

den dann viele, in denen der Gemeinsinn rege ist, auch auf die Gemeinschaft an, in der sie leben, namentlich auf die Güter, die man unter dem Namen Vaterland zusammenfaßt. Sie halten die Zukunft des Vaterlandes für gesichert und glauben ihre optimistische, patriotische Hoffnung getrost auch bis zu religiöser Begeisterung steigern zu dürfen, wenn nur im allgemeinen die Regierungen und Obrigkeiten die bürgerliche Rechtschaffenheit vertreten und schützen. Und in der That scheint ja die Erfahrung diesen Optimismus oft lange Zeit zu bestätigen, sofern allerdings die bürgerliche Rechtschaffenheit die erste und unerläßlichste Bedingung für den Bestand eines Gemeinwesens ist. Ihr Nichtvorhandensein rächt sich am schnellsten und handgreiflichsten. Wo sie dagegen noch in beträchtlichem Umfang vorhanden ist, da kann die Staatsmaschine anscheinend ohne Störung noch lange weiter gehen, auch wenn tiefer liegende Schäden bereits den eigentlichen Organismus der Gemeinschaft ergriffen haben, Schäden, die ihren Grund in der Verständnislosigkeit der Zeit für den Faktor der sittlich-religiösen Innerlichkeit, in der Mißachtung des spezifisch Christlichen haben und natürlich verhältnismäßig langsam, aber um so sicherer und unheilvoller ihre Gefährlichkeit offenbaren. Weil aber demnach selbst gehäufte Versündigungen und Versäumnisse in Bezug auf die durchs Evangelium ermöglichte, wahrhaft innerliche, christliche Volkserziehung nur sehr langsam durch äußerlich fühlbare Strafgerichte sich am Gemeinwesen rächen, und weil die äußere Legalität, die ja noch in weiten Kreisen herrscht, wirklich eine bedeutende, staatserhaltende (auch kirchenerhaltende) Kraft hat, so lassen sich durch diese beruhigende Wahrnehmung viele immer wieder bestärken in der oben geschilderten, unterchristlichen Beurteilung ihres persönlichen Lebens. Viele Gebildeten namentlich meinen, wenn sie in gemeinnütziger Arbeit für ein großes, anscheinend gedeihliches, also gesegnetes Ganze stehen, einer Versöhnung mit Gott durchaus nicht bedürftig zu sein, sagen auch gelegentlich ganz offen, daß ihnen das Wort „Sünde“ zuwider sei, und die Rede vom „Schuldgefühl“ eine weibische Rede. Sie wittern „Pietismus“, sobald man hieran rührt und tragen im bewußten Gegensatz zu solcher „Kopfhängerei“ eine gewisse, früher

gern als hellenisch, neuerdings lieber als germanisch bezeichnete Weltfreudigkeit zur Schau, können sich auch auf zahlreiche Erzeugnisse unserer schönen Litteratur und Popularphilosophie berufen, in der diese Anschauungen recht eigentlich die herrschenden sind. Und das Bedenklichste ist noch das, daß nicht bloß die sittliche Oberflächlichkeit des Bildungsphilisters sich in diesem vom Mittelpunkt der christlichen Religion so weit entfernten Ideenkreis bewegt, sondern daß auch wahrhaft edle Geister von verehrungswürdigem, sittlichem Streben, Pflichtgefühl und Wandel die christliche Anschauung von Sünde, Schuld, Vergebung, Rechtfertigung und Versöhnung sich nicht anzueignen vermögen, sondern innerlich beruhigt sind, wenn nur im allgemeinen der Gang der Weltgeschichte und nationalen Geschichte ihrem selbstverständlich unvollkommenen, sittlichen Streben Erfolg und Segen zu verheißen scheint.

Natürlich hilft es nichts, die verschiedenen Vertreter eines teils weltlichen, teils zwar ernsten, aber einseitig moralischen Christentums bekehren, d. h. in dem von ihnen verabscheuten, oder vornehm abgelehnten, pietistischen bzw. methodistischen Sinn auf sie einwirken zu wollen. Denn wenn auch einzelne, merkwürdige Wandlungen vorkommen, so geben diese doch kein Recht, die weite Verbreitung eines versöhnungsscheuen Christentums in allen Schichten unseres Volkes lediglich aus dem Mangel an Bekehrungseifer einerseits und aus der Verderbtheit der menschlichen Natur andererseits zu erklären. Gewiß werden gerade die zentralen Lehren des Christentums dem natürlichen Menschen niemals genehm werden. Aber ebendarum ist es unabweisbare Liebespflicht, stets aufs neue zu prüfen, ob in der Darbietung dieser Lehren auch alles geschieht, was von seiten der kirchlichen Verkündigung und des kirchlichen Unterrichts für Vorbereitung und Weckung des christlichen Versöhnungsglaubens geschehen kann, d. h. ob wirklich die ethisch unrichtigen Lösungen des Schuldgefühls, zu denen der natürliche Mensch sich immer wieder unbewußt hingezogen fühlt, auch recht gewürdigt und wirksam widerlegt werden, und ob die statt derselben dargebotene Lösung von den Mängeln jener wahrhaft frei ist.

Es scheint uns aber der Aufbau der orthodoxen Versöhnungslehre und die bereits mehrfach beleuchtete Anlage der gebrauchtesten, kirchlichen Lehrmittel zum mindesten mitschuldig daran zu sein, daß das Hauptproblem, um das es sich eigentlich handelt, im kirchlichen Unterricht meist nur in ungenügender Weise zur Sprache kommt. Die Schwierigkeit, die es angeblich für Gott hat, den Sündern gnädig zu sein, wird nach bekanntem Schema dargelegt; dagegen die Schwierigkeit, die es für den schuldigen Sünder hat, an Gottes Gnade zu glauben, die Schwierigkeit, die der natürliche Mensch so gerne viel zu leicht nimmt, und die darum energisch ins Licht gestellt werden dürfte, wird nicht von vornherein beachtet, wie sie es verdient. Nur gelegentlich, in praktischen Exkursen, die den zentralen Lehrabschnitten hinzugefügt oder nachgetragen werden, reden die meisten Katecheten davon, wie schwer es ist, in jeder Lebenslage die Hoffnung im Gegensatz zur Furcht (in dem S. 171 Mitte entwickelten Sinn), oder den Glauben an Gottes Gnade festzuhalten. Der praktische Zweifel hat, prinzipiell betrachtet, keinen Raum im orthodoxen Lehrsystem selbst. Dasselbe kann mitgeteilt werden, auch ohne daß der Schüler vor das eigentliche, schwerste Rätsel des Lebens gestellt wird. Und das ist mißlich; denn die gelegentliche (vielleicht sehr ernstliche) Besprechung desselben kann zwar wohl auf manchen Eindruck machen, aber weil sie keinen unveräußerlichen Bestandteil dessen bildet, was dauernd und im Zusammenhang eingeprägt worden ist, so wird sie bald vergessen, wenn nicht ganz besondere Erlebnisse sie im Andenken erhalten oder wieder auffrischen. So kommt es, daß der praktische Zweifel nur wenigen, und diesen zumeist nur durch schwere Schicksale zu dem Rätsel wird, das im Christentum seine Lösung findet. Erbauungsbücher, und die nähere Bekanntschaft mit den Psalmen, dem Buch Hiob, überhaupt den betreffenden Stellen des alten Testaments vermögen wohl auch manchen aufzuwecken. Allein im alten Testament ist sowohl die Fragestellung als die Antwort eben noch nicht die christliche, und in den Erbauungsbüchern spielt zumeist auch die intellektualistische Auffassung des Glaubens, nach der das Fürwahrhalten biblischer Geschichten und Lehren, ins-

besondere der orthodoxen Versöhnungslehre die erste, für den Gutwilligen ganz leichte Leistung wäre, und der praktische Zweifel erst nachher in Betracht käme, mehr oder weniger mit herein.

Doch wie? Wird denn nicht in den orthodoxen Lehrbüchern der praktische Zweifel an zwei scharf markirten Orten ausdrücklich zur Sprache gebracht? Im dritten Hauptartikel teils bei den Worten „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft", teils aus Anlaß der Erwähnung der „Sünde wider den heiligen Geist", und noch geflissentlicher im fünften Hauptstück vom hl. Abendmahl? (auch bei der sechsten Bitte giebt Luthers Erklärung Gelegenheit). Es soll nicht bestritten werden, daß hier Gelegenheit geboten ist und gewiß von jedem Katecheten auch genommen wird, auszuführen, wie der Glaube „bald groß und stark" ist „voll Zuversicht und Freudigkeit, bald klein und schwach, da viel Zweifel, Furcht und Kleinmütigkeit mit unterläuft" (württ. Konfirm. Frage 57). Allein diese paränetisch-erbauliche Ausführung wird eben doch einen nur beiläufigen, zufälligen und nachträglichen Charakter haben, wenn nicht schon im ersten und zweiten Hauptartikel prinzipiell der Glaube als etwas Schweres, dem natürlichen Menschen Unmögliches, als Gottes Wunderwerk dargestellt worden ist. Läßt man insbesondere in der Versöhnungslehre das subjektive Moment des Glaubens außer Acht und bewegt sich mehr oder weniger in den Bahnen der Anselm'schen Satisfaktionstheorie, so entsteht fast unvermeidlich der Schein, als ob es zunächst ein Leichtes wäre, die zentralen, christlichen Wahrheiten, die ja in jener Theorie dem Verstand so plausibel gemacht werden, sich anzueignen, und als ob nur hintendrein der böse Zweifel wieder dazwischentreten könnte, der dann durch besondere, nicht von vornherein gegebene oder erforderliche Kräfte (Geistesgaben) und Gnadenmittel (Sakramente) zu bekämpfen wäre.

Wie sollen denn aber nach unserer Ansicht die aufgestellten Forderungen im kirchlichen Unterricht erfüllt werden, und wo bietet sich im Katechismus die Gelegenheit dazu?

Es wurde bereits angedeutet, daß beim Uebergang vom ersten zum zweiten Hauptartikel der Ort sei, von den Schwierig-

keiten des Glaubens zu reden, die uns bewegen müssen, nach der Erlösung auszuschauen. Doch können dieselben hier zunächst nur vorläufig genannt, keineswegs schon gelöst werden. Der eigentliche Ort für die prinzipielle Erledigung des praktischen Zweifels, von der ich seine seelsorgerliche, paränetisch-erbauliche Behandlung wohl unterschieden wissen möchte, scheint mir die Versöhnungslehre und darum in gewissem Sinn der ganze zweite Hauptartikel. Nicht als wollte ich in die Erklärung desselben einen Locus vom praktischen Zweifel eingeschaltet sehen. Vielmehr meine ich, der ganze zweite Hauptartikel sollte in den sämtlichen, ihm eigentümlichen Stufen des Unterrichtsgangs so behandelt werden, daß der praktische Zweifel dadurch berücksichtigt, christlich vertieft und prinzipiell erledigt wird.

Den speziellen Anknüpfungspunkt im Katechismus bilden die Worte in Luthers Erklärung: „mich verlornen und verdammten Menschen" und die damit zusammengehörigen: „von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels"; denn sie bezeichnen den Zustand, aus welchem uns Christus erlöst hat (vgl. Bornemann, der zweite Artikel im Lutherschen kleinen Katechismus, Fragen und Vorschläge), schließen also auch das in sich, was wir das Hindernis nannten, das durch die Versöhnung beseitigt wird, nämlich die im Schuldgefühl begründete Angst, der Macht und den Folgen des Bösen preisgegeben, „verloren und verdammt" zu sein oder zu werden. Auch hier halte ichs nicht für die Aufgabe des Katecheten, die Verdammnis als allgemeines Urteil über alle Sünder aus der allgemeinen Sündhaftigkeit abzuleiten, sondern vielmehr an dem konkreten, geschichtlichen Werk Christi und an seiner konkreten, geschichtlichen Person den einzelnen, dich und mich (Luther: „mich, verlornen und verdammten Menschen") zu dem Bekenntnis zu bringen, daß wir ohne Christus verloren, der furchtbaren Macht des Bösen rettungslos verfallen wären, die gerade an der geschichtlichen Erscheinung Christi uns erst recht zum Bewußtsein kommt. Denn was vorher von Sünde und Sündenstrafe gesagt worden ist, kann erst hier im zweiten Hauptartikel vollends auf die Stufe

spezifisch christlicher Erkenntnis erhoben werden. Namentlich giebt die erstmalige Erwähnung der „Gewalt des Teufels“ Gelegenheit, die Sünde an den bekannten Verwicklungen des Lebens Jesu als das gottwidrige, gottfeindliche Verhalten und als das eigentliche, schwerste Hindernis des Glaubens zu charakterisieren, zu welchem Gott die Menschen erziehen will.

Viele freilich wissen im zweiten Hauptartikel über Sünde und Sündenstrafe, Tod, Hölle und Teufel eigentlich nichts Neues mehr zu sagen, sondern nur zu erinnern an das, was sie des langen und breiten schon im ersten Hauptartikel in einem dort eingeschalteten, dogmatischen Locus über Engel und Teufel und über des Menschen Urstand, Sündenfall und die allgemeine Verderbnis des Menschengeschlechts gelehrt haben. Zezschwitz spart mit Recht wenigstens die Lehre vom Teufel für diesen Ort auf und glaubt hier eine vollständige „Geschichte des Teufels“ geben zu sollen, was ihm natürlich in dieser Weise die nicht nachthun können, welche es für religiös gleichgiltig halten, ob die Macht des Bösen in einem persönlichen Teufel gipfelt oder nicht. Die von Zezschwitz hier verwertete, neutestamentliche Idee eines entscheidenden, geschichtlichen Zusammenstoßes zwischen dem Reich Gottes und dem Reiche des Bösen gehört aber sicherlich in den zweiten Hauptartikel und paßt auch zu unseren Voraussetzungen vortrefflich. Obgleich wir daher die Vorstellung eines persönlichen Teufels nur für den zeitgeschichtlichen Ausdruck jenes Gedankes halten, so werden wir doch um so weniger stillschweigend an ihr vorbeigehen können, als sie ja nicht nur von Luther im Katechismus mehrfach verwendet, sondern zweifellos auch von Jesus selbst aus der Denkweise seiner Zeit übernommen worden ist. Wir werden sie vielmehr benützen, um an ihr, unter gleichzeitiger Darreichung der entsprechenden, unpersönlichen Vorstellungsart und unter Berichtigung grob sinnlicher Volksvorstellungen, zu zeigen, wie der vollendeten Erscheinung des Guten gegenüber das Böse erst in seiner ganzen Bosheit sich offenbart, und zwar so offenbart, daß wir in der Gewalt, die es einst Jesus gegenüber bewies, die Macht erkennen, die es noch heute unter uns ausübt, indem es uns den Glauben

ebenso schwer macht wie den Zeitgenossen Jesu und wie in besonderem Sinne auch dem Herrn selber.

Die nicht zu verhehlende, sondern geflissentlich aufzudeckende Schwierigkeit des Glaubens an die Gnade Gottes hat ihren Grund teils in der Sündhaftigkeit, Schuldverhaftung und Strafverfallenheit des einzelnen Sünders selbst, teils in demselben schlimmen Zustand seiner Umgebung, oder der Gemeinschaft, der er angehört.

Es ist schwer, für sich selbst als schuldiger und mannigfach gestrafter Sünder an die Gnade Gottes zu glauben; und es ist doppelt schwer, unter Sündern daran zu glauben, als Glied einer Gemeinschaft, die alle Grade von Bosheit und alles mögliche Strafelend in sich beherbergt. Es ist schwer, ja auf die Dauer unmöglich, weil man ebenso als einzelner Sünder, wie als sündiges Glied einer sündigen Gemeinschaft weder in seiner äußeren Lage, noch in seinem inneren, religiös-sittlichen Erleben einen unzweifelhaften, geschweige denn einen für immer stichhaltigen Beweis der Gnade Gottes zu finden vermag, vielmehr nach beiden Seiten hin, äußerlich und innerlich, immer wieder genug Anlaß hat, den Zorn Gottes für sich und die Gemeinschaft zu fürchten, sich mit andern den sämtlichen Folgen der Sünde und der ganzen Macht des Bösen (der „Gewalt des Teufels") preisgegeben zu fühlen.

Die Lösung der Schwierigkeit nun muß natürlich da einsetzen, wo der Grund der Schwierigkeit liegt.

Die Befreiung von der Furcht und die ersehnte Offenbarung der Gnade Gottes an die schuldigen Sünder kann daher teils in einer Verbesserung der schlimmen, äußeren Lage des Sünders, des sündigen Volks oder der sündigen Menschheit gesucht werden, teils in einer inwendigen, in den Herzen sich anbahnenden, religiös-sittlichen Erneuerung, oder in beidem zugleich und in der Wechselwirkung von beidem. Innerhalb dieser Möglichkeiten bewegt sich die religiöse Hoffnung der gesamten Menschheit, auch die Hoffnung Israels.

Das Eigentümliche und Einzigartige der christlichen Lösung aber ist, daß die Hilfe zwar von außen, oder besser

gesagt von oben, also nicht aus den natürlichen Kräften des Sünders oder der sündigen Menschheit kommt, aber doch nicht zuerst eine äußerliche Veränderung, sondern bei sich gleich bleibender, äußerer Lage der Menschheit eine innerliche, religiös-sittliche Erneuerung derselben und erst dadurch zuletzt auch eine Umschaffung der Sinnenwelt bringen will. Alle anderen Lösungsversuche stellen entweder den Menschen auf seine eigene Kraft, wie der Buddhismus, der sich aber genöthigt sieht, auf das sittliche Verhältnis des Menschen zur Welt zu verzichten, wie auch der moderne Pantheismus, der das persönliche Verhältnis zu Gott aufgiebt, um sich mit dem thatsächlichen Zustand der Welt aussöhnen zu können — oder vermischen und verwechseln sie in unklarer Weise das Natürliche mit dem Sittlichen, das Aeußerliche mit dem Innerlichen.

An der zuletzt genannten Trübung nimmt auch die Religion Israels teil, jedoch so, daß sie wie keine andere über sich selbst hinausweist und die christliche Religion, somit auch die christliche Lösung des Rätsels, positiv vorbereitet. Die alttestamentliche Weissagung zeigt ahnend den Weg, auf welchem das Verlangen des sündigen Menschen (Volks) nach einer unzweifelhaften und abschließenden Gnadenoffenbarung gestillt werden könnte. Sie bekämpft und berichtigt die verkehrte Volksmeinung, nach der man durch kultische Leistungen ohne sittliche Umkehr sich selbst der Gnade Gottes zu versichern suchte. Sie predigt dem sündigen Volke die Wiederkehr der göttlichen Gnade nach dem Zorn, des nationalen Glücks nach dem Unglück nur unter der Bedingung wahrer Herzensbekehrung und thatkräftiger Wegschaffung grober, öffentlicher Aergernisse. Weil aber die verlangte Bekehrung trotz aller Drohungen und Verheißungen nie in nachhaltiger Weise und nie in dem erforderlichen Umfang zustande kommt, so getröstet sich die Weissagung auf ihrem Höhepunkt der Zuversicht, daß Gott selbst zuletzt von sich aus ohne Rücksicht auf den sündigen Zustand des Volkes das gestörte Verhältnis wiederherstellen und den gebrochenen Bund wiederaufrichten werde durch allgemeine Geistesausgießung, durch Sendung eines geistgesalbten, gerechten und weisen Königs und Aufrichtung eines gesegneten

Friedensreichs. Diese von den Propheten erhoffte, letzte und entscheidende Gnadenthat Gottes hat deutlich zwei Seiten: einmal die Herstellung eines besseren, religiös-sittlichen Zustands im öffentlichen Volksleben und im Innern der einzelnen Frommen; sodann im Zusammenhang damit die Darreichung auch der äußeren Güter, die zu einer nationalen Glücks- und Blütezeit des so zubereiteten Gottesvolks gehören. So sucht die Weissagung den praktischen Zweifel nach seinen beiden, oben bezeichneten Seiten zu stillen. Sie kann es aber eben nur thun als Weissagung, durch verheißungsvolle Bilder der Zukunft. Sie löst nicht die Schwierigkeit des Glaubens, sie postulirt nur die Lösung nach ihren beiden wesentlichen Seiten, ohne das Wie derselben näher angeben zu können. Darum kann zwar aus ihr die falsche Sicherheit und Selbstzufriedenheit derer widerlegt werden, die bei ihrem gegenwärtigen, sündigen Zustande und bei der gegenwärtigen, äußeren Lage der Dinge es nicht schwierig finden wollen, an Gottes Gnade zu glauben. Aber auf der anderen Seite entstehen gerade bei Betrachtung des prophetischen Zukunftsbildes wieder eine Reihe von Fragen, für welche die Weissagung keine Antwort oder nur eine schwache Ahnung der Antwort hat. Wie soll denn Gott eine wahrhafte Herzensbekehrung in dem sündigen Volke bewirken? Etwa durch eine plötzliche, zauberhafte Verwandlung der Gottlosen und Ungerechten in Fromme und Gerechte? Oder wird der verheißene König die Umwandlung zustande bringen? Werden ihm denn alle gehorchen? Was kann er durch seine Macht, Weisheit und Gerechtigkeit mehr zustande bringen, als eine starke, weise und gerechte, äußere Ordnung? — Wie denn also wird Gott die H e r z e n bekehren? Werden göttliche Züchtigungen und Wohlthaten im Wechsel das Gottesvolk der Zukunft hervorbringen? Haben sie doch bisher nichts derart zustande gebracht! Was wirds helfen, sie noch um einige Grade zu steigern? — Oder liegt die Bürgschaft für die religiös-sittliche Erneuerung der Zukunft und für das ganze messianische Heil in dem, was Gott früher gethan hat, in den Gnadenoffenbarungen der nationalen Vergangenheit? oder in dem individuellen Erlebnis der Propheten, die im Bewußtsein unmittelbaren, göttlichen Auftrags mit ihrer

Botschaft vor das Volk treten? oder in dem, was Gott bis jetzt durch seine heilsamen Züchtigungen wenigstens an den wahrhaft Frommen erreicht hat, in der demütigen Beugung der verhältnismäßig Unschuldigen unter die gemeinsame Strafe des Volks (II Jes.) und in der zu erwartenden Fortpflanzung dieses frommen Sinnes auf die folgenden Geschlechter?

Wir sehen, die alttestamentliche Weissagung kommt, wie es auch der Natur dieser Weissagung entspricht, über ein nationalgeschichtlich begründetes, religiös-sittliches Postulat nicht hinaus.

Der gläubige Rückblick auf die „vorigen Zeiten" läßt das Herz schwellen von der Zuversicht, daß es wirklich Gott gewesen sei, der alles das an diesem Einen Volke gethan hat, und daß darum alles, was der bis jetzt eingestandenermaßen (Jer. 31) noch unvollkommenen Offenbarung fehlt, sicherlich in Zukunft sich erfüllen werde. Es muß zuletzt — das ist der Inhalt des Postulats — eine entscheidende und abschließende Gnadenoffenbarung Gottes kommen, durch welche ebenso die innere Herzensbekehrung eines großen Volkes verbürgt und bewirkt, wie die entsprechende, glückliche Umgestaltung der äußeren Verhältnisse angebahnt und herbeigeführt würde. Es wird nicht klar und kann auch vor der Erfüllung nicht klar werden, wie beides zustande kommen soll. Aber bewundernswert ist die gleichmäßige, religiös-sittliche Kraft, mit der beides in Glauben und Hoffnung festgehalten wird, während der natürliche Mensch geneigt ist, vorwiegend oder ausschließlich nur die Besserung seiner äußeren Lage zu begehren.

Für den kirchlichen Unterricht nun ergiebt sich aus alledem eine dreifache Verwendung des alten Testaments und speziell der messianischen Hoffnung zu dem praktischen Zweck, den wir beständig im Auge haben. Erstens kann dadurch die natürliche Trägheit und Gleichgiltigkeit beschämt werden, die ohne religiöse Hoffnung und ohne Interesse an einer besseren Zukunft dahinleben möchte. Zweitens kann daran die Hilfsbedürftigkeit auch der Besten und Begabtesten, mithin aller Menschen, anschaulich gemacht werden, sofern ja gerade die größten Propheten im Bewußtsein ihrer und ihres Volkes Sünde darauf hinauskommen, alle wirkliche Hilfe von

Gottes Gnade allein zu erwarten. Drittens können daran die Abwege gezeigt werden, auf welche die religiöse Hoffnung geraten kann und auch in Israel wirklich geraten ist und immer aufs neue gerät (Katholicismus, Jesuitismus, Chiliasmus — in gewissem Sinn auch die Sozialdemokratie trotz ihres Atheismus), wenn das innerliche, ethische Moment in ihr mit dem sinnlich weltlichen (nationalen, politischen, sozialen) vermischt, oder gar dadurch in den Hintergrund gedrängt, und so der Ernst oder der Umfang der sittlichen Forderung beeinträchtigt wird.

So haben wir nun an der Hand des alten Testaments erkannt, einmal daß eine wahrhaft versöhnende, d. h. den Glauben an Gottes Gnade allgemein und dauernd begründende, die Schwierigkeiten dieses Glaubens lösende, das natürliche Mißtrauen des schuldigen Sünders gegen Gott besiegende Offenbarung unabweisbares Bedürfnis der sündigen Menschheit ist. Sodann ist uns vorläufig in abstracto (in concreto kann es natürlich nur an der Person und dem Werk Christi selbst geschehen) daran deutlich geworden, welche Lösung der Schwierigkeit die ethisch richtige wäre und mit welcher Fragestellung wir daher an die christliche Versöhnungslehre herantreten müssen.

Die Frage ist: Wie kann Gott den schuldigen Sündern als einzelnen und als Gliedern einer sündigen Gemeinschaft seine Gnade so offenbaren, daß sie hinfort ohne Aufhebung oder Herabminderung der ethischen Forderung Gottes an sie, und vorläufig ohne Aenderung ihrer äußeren Lage, trotz ihrer einmal vorhandenen Sündenschuld dauernd an seine Gnade glauben können?

Wird die Frage so gestellt, so ist klar: Gott kann nicht durch eine zauberhafte Verwandlung die Sünder innerlich erneuern, so daß sie hinfort der Macht des Bösen entrückt wären und in ihren Herzen ein beständiges, beseligendes Gefühl der göttlichen Gnade hätten. Eine solche Verwandlung wäre ethisch wertlos, ja sie käme einer Aufhebung der ethischen Forderung Gottes gleich, ist also für Gott unmöglich. Gott kann aber auch nicht

durch eine Veränderung der äußeren Lage der sündigen Menschheit jene innere Wandlung bewirken wollen. Denn entweder müßte diese Wirkung auch wiederum als eine zauberhafte, ethisch unvermittelte gedacht werden, oder wäre vorauszusehen, daß der Erfolg durchaus kein entscheidender, durchschlagender, vielmehr größtenteils der göttlichen Absicht entgegengesetzter sein würde, da ein das bisher erhörte Maß überschreitendes Strafen Gottes subjektiv zur Verzweiflung und objektiv schließlich zur Vernichtung der Menschheit führen, ein ununterbrochener, paradiesischer Segensstrom dagegen alle Geister des Leichtsinns, des Uebermuts und der Wollust entfesseln würde.

So kann denn weder von einer willkürlichen und vorzeitigen, vernichtenden Zornesoffenbarung die Rede sein, noch von einer wesentlichen Verschärfung der göttlichen Strafgerichte, noch von einer zeitweiligen oder gänzlichen Wegnahme der das Schuldgefühl und die Furcht erweckenden Verkettungen des Uebels mit der Sünde, noch überhaupt von irgend einem äußeren, durch Lust oder Furcht auszuübenden Zwang. Ebensowenig von einer magischen Verwandlung des Schuldgefühls in ein seliges Kindschaftsbewußtsein, noch endlich von einem Nachlaß an dem Ernst oder dem Umfang der ethischen Anforderungen Gottes.

Vielmehr fragt es sich, ob es eine alle diese ethisch unrichtigen Wege verschmähende, ausdrückliche und authentische Kundgebung Gottes giebt, durch welche er es den schuldigen Sündern glaublich macht, daß er ihnen trotz aller bisherigen Sünden gnädig sein und ihre mangelhafte Erfüllung seines Willens (Gesetzes) nicht als Grund der Verwerfung ansehen, sondern ihnen aus allen Sünden (aus ihrer Schuld und aus ihrer Macht) heraushelfen wolle.

„Ausdrücklich und authentisch" verstehe ich aber hier nicht als gleichbedeutend mit verstandesmäßig belehrend, logisch und theoretisch beweisend oder klarmachend, denke dabei überhaupt nicht an eine durchs bloße Wort vermittelte Kundgebung, sondern an eine persönliche That Gottes, die wirklich unser Schuldgefühl lösen und uns von der Furcht befreien würde, obgleich die erwähnten Verkettungen von Sünde und Uebel in der Welt bis

heute durchaus nicht aufgehoben sind, und obwohl die göttliche Forderung in ihrem ganzen Ernst und Umfang noch immer gilt.

Treten wir mit dieser Fragestellung an die christliche Versöhnungslehre heran, so ziehen wir im geraden Gegensatz zur orthodoxen Lehre das Subjekt des Glaubens an die Versöhnung gleich von vornherein mit in Betracht, sofern wir nicht zuerst ergründen möchten, wie Gott gnädig sein und vergeben kann, sondern wie der gnädige Gott den Sündern die Vergebung trotz des Fortbestehens aller Ursachen des Schuldgefühls glaublich macht.

Erst in zweiter Linie steht uns dann der Gedanke, daß Gott allerdings nicht wirklich vergeben kann, ohne die Vergebung den Sündern auch glaublich zu machen.

Die Erkenntnis des ethischen Charakters der christlichen Religion läßt uns aber den Schluß ziehen, daß Gott dies nur auf ethisch richtigem Wege gethan haben kann, also jedenfalls nicht so, wie die orthodoxe Versöhnungslehre es darstellt, nicht durch mechanische Uebertragung von Schuld oder Verdienst, nicht durch äußerlich juristische Ablösung der Strafe, die doch das Herz des Sünders unverändert ließe und die ästhetische Weltanschauung des natürlichen[1]) Menschen begünstigen würde, sondern durch eine allen psychologischen und ethischen Bedingungen auf seiten des Sünders gerecht werdende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes, die dem Sünder in der Gnade den Ernst und im Ernst die Gnade zeigt, und so erst alles auf eine letzte Entscheidung hinaustreibt.

— — —

Doch es möchte aus diesen vorerst noch abstrakten Andeutungen der Eindruck entstanden sein, daß der Gedankengang, den wir in der Versöhnungslehre befolgt wissen möchten, ein schwieriger und im Jugendunterricht kaum anwendbarer sei.

Es ist daher Zeit, in concreto am kleinen Katechismus Luthers und entsprechend dem 1. Teil dieses Aufsatzes am württembergischen Konfirmationsbüchlein zu zeigen, wie sich uns gemäß den eben gezogenen Richtlinien die

---

[1]) Deshalb hat Luther mit richtigem Glaubensinstinkt die Satisfaktionslehre zu den Lehren gerechnet, die „der Teufel wohl leiden kann".

katechetische Behandlung des zweiten Hauptartikels und in demselben der ethischen Versöhnungslehre in dogmatischer Hinsicht gestaltet. Und zwar schicken wir die positive Darlegung unserer Ansicht voraus, da wir erst auf Grund dieser Ausführung ihr Verhältnis zur orthodoxen Lehre vollends klarstellen und die angesponnenen Fäden der Kritik miteinander werden verknüpfen können. Jedoch möge man hier nicht etwa völlig ausgearbeitete Katechesen über den zweiten Hauptartikel, sondern nur die dogmatische Vorbereitung dazu und eine Ueberleitung der dogmatischen Gedanken in die Sprache des kirchlichen Unterrichts erwarten.

Zuerst ein Wort über das Verhältnis der auf den zweiten Hauptartikel bezüglichen Fragen des württ. Konf. zu Luthers Erklärung desselben.

Es wird sich kaum leugnen lassen, daß das Konf. die Erklärung Luthers beinahe vollständig ignoriert, indem es an die Stelle seines mächtigen Gedankenzugs, der in einem einzigen Satz unaufhaltsam auf das eine praktische Ziel der Erlösungslehre losschreitet, das bekannte Schema der orthodoxen Christologie und Versöhnungslehre setzt. Nachdem der ganze auf den zweiten Hauptartikel bezügliche Abschnitt in Frage 29 und 30[1]) eine orientierende Ueberschrift bekommen hat (— anders können diese zwei

[1]) 29. Wer hat uns aus solchem kläglichen Zustand herausgeholfen? — Jesus Christus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, I Tim 2 5. 6. — 30. Wer ist denn Jesus Christus? — Er ist der Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch in einer unzertrennten Person. — 31. Wie lautet dein Glaubensbekenntnis von Jesu Christo? — Folgt der 2. Hauptartikel. — 32. Womit beweisest du, daß Jesus Christus sei wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren? — Aus den klaren Zeugnissen der heiligen Schrift, darin er nicht nur der eigene und eingeborene Sohn Gottes heißt, Röm 8 32, Joh 3 16, sondern auch Gott über alles gelobet in Ewigkeit, Röm 9 5, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, I Joh 5 20. — 33. Was hat dieser Sohn Gottes, Jesus Christus, für dich gethan oder erlitten, daß du ihn deinen Erlöser nennst? — Erstlich hat er das ganze Gesetz mir zu gut erfüllt, hernach hat er für mich Tod und Marter am Kreuz gelitten; er ist, wie St. Paulus schreibt, um unsrer Sünde willen dahingegeben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferwecket, Röm 4 25.

kurzen Fragen doch wohl nicht verstanden werden. Denn wenn man an sie bereits eine ausführliche Erklärung der darin vorkommenden Begriffe knüpfen wollte, so würde man den Inhalt der folgenden Fragen vorwegnehmen und sich nachher unvermeidlich wiederholen —), und der Text des „Glaubensbekenntnisses von Jesu Christo" in Frage 31 eingerückt worden ist, folgt in Frage 32 zuerst, vor der Besprechung des Werkes Christi, der „Schriftbeweis" für die Gottheit Christi. Die Worte in Luthers Erklärung: „und auch wahrhaftiger Mensch" und in Frage 30: „wahrer Mensch" werden keines Schriftbeweises gewürdigt. Vielmehr scheint das Konf. dazu anleiten zu wollen, die „Menschheit" Christi aus dem in Frage 33 beschriebenen Erlöserwerk Christi zu entnehmen, aus dem doch gerade die Gottheit in der allerdings nicht weiter zu beweisenden Menschheit erhellen sollte. Wer sich hierzu verführen läßt, ist dann versucht, in Frage 34 noch einmal auf die Gottheit Christi zurückzukommen, d. h. ganz nach orthodoxem System den unendlichen Wert des in Frage 34 genannten „Verdienstes Christi" aus der Kommunikation seiner göttlichen Natur mit der menschlichen herzuleiten. In Frage 33 wird das Erlösungswerk als uns zu gut kommende (stellvertretende) Gesetzeserfüllung und uns zu gut kommendes (stellvertretendes) Todesleiden beschrieben. Die Auferweckung wird nur zufällig mit genannt, weil sie Röm. 4 25 erwähnt ist. Doch bietet diese Erwähnnng wenigstens Gelegenheit, auszuführen, wie das Todesleiden Christi erst durch die Auferweckung vollends in das rechte Licht gestellt wird. Dagegen wäre es in dem einmal so gestalteten Zusammenhang eine die Schüler verwirrende Eintragung, hier aus Luthers Erklärung die Worte „gleichwie er ist auferstanden ꝛc." samt ihrer so hervorragend praktischen Anwendung („unter ihm lebe — gleichwie er — lebet") herbeizuziehen. Frage 34[1])

---

[1]) 34. Was hat dir Christus mit seinem Gehorsam und Leiden verdient? — Das hat er mir verdient, daß mir aus Gnaden und um seinetwillen alle meine Sünden verziehen werden und mich Gott für fromm und gerecht und für sein liebes Kind will halten und mich ewig selig machen. — 35. Wodurch machst du dich dieses Verdienstes Christi teilhaftig? — Durch einen wahren und lebendigen Glauben. — 36. Was heißt oder ist

will sodann hervorheben, daß der thätige und leidende Gehorsam Christi die Bedeutung hat, Gott (als Objekt) mit uns zu versöhnen, Gott die Sündenvergebung möglich zu machen. Endlich nachdem so die Versöhnung als etwas rein objektiv zunächst bloß für Gott Vorhandenes (— bei Gott hat er mir eine gewisse Sache verdient — nicht mich hat er erworben und gewonnen —) ohne alle Rücksicht auf das Subjekt des Glaubens an die Versöhnung beschrieben ist, wird in Frage 35 und 36 nachträglich noch der Glaube genannt, durch den man sich „des Verdienstes Christi teilhaftig" macht (— ich soll nun „glauben", daß Christus mir eine gewisse Sache verdient hat —), der Glaube, den am Schluß noch zu nennen eigentlich nicht nötig sein sollte! den auch Luther in seiner Erklärung zum zweiten Hauptartikel nicht nennt, außer gleich am Anfang; denn nicht der menschliche Glaube ists, der als etwas nachträglich Dazukommendes das Werk Christi am einzelnen erst wirksam machen muß, sondern das Werk Christi ists, das den Glauben wirkt, das darum auch von vornherein als ein glaubenwirkendes geschildert werden muß, von dem man überhaupt bloß dann recht reden kann, wenn man wie Luther beginnt mit den Worten: „Ich glaube", d. h. wenn man sich bekennt als einen, der erst durch die Person und das Werk Christi innerlich überwunden zum Glauben gekommen ist.

Wie machen wirs nun, um den aus den Geleisen der ursprünglichen, reformatorischen Anschauung gewichenen Gedankengang wieder einzurenken? Ich weiß keinen besseren Weg, als die mißachtete Erklärung Luthers gleich bei der 31. Frage einzurücken und die eigentliche Lehrentwicklung an sie anzuknüpfen, hingegen die Fragen 32—36 als Repetitionsfragen zu verwenden, deren dogmatische Mängel durch diese Behandlung um so leichter unschädlich gemacht werden können, als ja die

---

ein solcher wahrer Glaube? — Er ist ein herzliches Vertrauen zu Gott, daß er aus Gnaden und um des Verdienstes Christi willen sich meiner erbarmen, mich an Kindes Statt aufnehmen und mich ewig selig machen werde, nach dem Spruch Christi, Joh 3 16. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Ausdrucksweise darin viel mehr eine erbauliche als eine scharf begriffliche ist.

Was glaubst Du? so pflege ich zu fragen, wenn Luthers Erklärung zum zweiten Hauptartikel aus dem Gedächtnis aufgesagt ist — und verhelfe sofort dem Gefragten zu klarem Verständnis der Satzkonstruktion: „Ich glaube, daß Jesus Christus — mein Herr sei" (vgl. Bornemann, Der 2. Artikel im Lutherschen kleinen Katechismus). Dann mache ich auf die dazwischengestellten Appositionen aufmerksam: „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren", und frage, welche Worte des Apostolikums hier erklärt werden, nämlich die Worte: „den eingeborenen Sohn Gottes, empfangen vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau". Diese Worte, so füge ich gleich hinzu, werden wir erst später recht verstehen, wenn wir zuvor verstanden haben, was Christus gethan und gelitten hat; denn die Person Christi können wir nur aus seinem Werk recht kennen lernen.

Nun wird das im ersten Satzglied von Luthers Erklärung Gesagte vorgenommen, die einzelnen Worte vorläufig erklärt unter Beiziehung der biblischen Synonyma, uud so das Thema gewonnen für die folgende Lehrentwicklung.

Jesus (Eigenname), der Christus (Amtsname), der von den Propheten geweissagte Messias, der geistgesalbte, vollkomme Mittler zwischen Gott und den Menschen, der mehr ist als die alttestamentlichen Mittelspersonen, der als Prophet Gottes Offenbarung bringt und Gottes Vertreter ist bei den Menschen — der als Hohepriester uns den Zugang zu Gott verschafft oder vermittelt und uns bei Gott vertritt — beides in vollkommener Weise als Messias, als messianischer, königlicher Prophet und Hohepriester. Er steht Gott so nahe wie niemand sonst, er heißt der „Eingeborne Gottessohn", der einzige, der es schon von Geburt an ist, ein „göttlich Kind", „empfangen vom heiligen Geist". Sein ganzes Leben lang eins mit Gott, wird er in der heiligen Schrift sogar selbst Gott genannt. Dennoch ist er unser Bruder, ein Mensch, vom Weibe, von Maria geboren und darum der einzige rechte Mittler zwischen Gott und den Menschen

(I Tim 2 5 6), der uns retten kann — der Heiland, der Erlöser.

Dieser Jesus also, der Christus, d. h. der Heiland und der eingeborne Gottessohn, ist unser Herr. Das ist das Thema.

Nun folgt die Frage: Ist er auch dein Herr? Was bekennst du, daß er auch Dir gethan habe? Die Antwort: daß er mich erlöst hat, giebt Gelegenheit, vollends die ganze Erklärung Luthers zum zweiten Hauptartikel in ihrem Gedankengang vorläufig zu erläutern durch die Fragen: von was erlöst? — wie und wodurch? — und endlich wozu? was hat er eigentlich damit gewollt? — „Daß ich sein eigen sei und ihm diene". Er ist also durch das, was er gethan und gelitten hat, mein Herr geworden.

Wie er sich zu unserem Herrn gemacht hat, das ist die Frage, die uns hier besonders beschäftigen muß. Die Antwort auf dieselbe muß auch die Versöhnungslehre[1]) in sich

[1]) Ich bin hier anscheinend mit Bornemann nicht ganz einig, so wertvoll mir sonst die Andeutungen seiner schon oben angeführten Schrift gewesen sind. Ich meine, daß er die Aufgabe des Katechismusunterrichts doch etwas zu eng begrenzt, wenn er verlangt, es solle in demselben nur das eine in Luthers Erklärung dargereichte Bild als Schlüssel zum Verständnis der Person Christi verwendet werden. Ich gebe zu, daß dieses Bild (des „Herrn, der uns aus der Knechtschaft anderer Herren losgemacht und uns um den höchsten Preis zu seinem Eigentum und sich zu unsrem Herrn gemacht hat, so daß wir ihm dienen und er über uns herrscht") nicht nur da, wo einzig der kleine Katechismus dem Unterricht zu Grund gelegt wird, sondern auch beim Gebrauch anderer Lehrmittel der alles beherrschende Mittelpunkt zu sein verdient. Aber von diesem Mittelpunkt aus und mit Hilfe dieses Hauptschlüssels sollte doch auch das Verständnis für die übrigen Bilder, die das neue Testament darbietet, aufgeschlossen, und so die verschiedenen biblischen Vorstellungen als Glieder Eines Leibes anschaulich gemacht werden. Die nur gelegentliche Besprechung von Begriffen wie „Versöhnung" — „Opfertod" — „Sühne" u. dgl. aus Anlaß des biblischen Unterrichts scheint mir deshalb nicht auf die Dauer zu genügen, weil so der Zusammenhang dieser Begriffe den Schülern schwerlich je klar werden kann. Ein Kompendium der Dogmatik möchte ich freilich im Katechismusunterricht auch nicht bieten, wohl aber auf der leider zur Zeit höchsten Stufe desselben, im Konfirmandenunterricht, den Schlüssel zum zusammenhängenden Verständnis der religiös wichtigsten, biblischen Begriffe,

schließen. Mit dem Schwert, mit Gewalt hat ers nicht gethan, das können wir gleich im voraus sagen. Aber wie denn sonst hat ers gemacht, daß wir ihm dienen müssen und in diesem Dienst sogar selig sind?

Wir finden die Antwort in vier stufenmäßig fortschreitenden, dem geschichtlichen Gang des Lebens Jesu folgenden und an Luthers Erklärung leicht anzuknüpfenden Lehrabschnitten.

1. Das Gottesreich.

Der Herr, dem in einem Land alle dienen müssen, heißt auch der König; das Land und das Volk heißt sein Reich. Christus ist gekommen als ein König ohne Land und Volk, der sich beides erst zum Eigentum erwerben und gewinnen mußte. Uns Menschen will er zu Unterthanen in seinem Königreich, auch mich und dich. Darum sagt Luther, es sei alles, was er gethan und gelitten hat, geschehen, um mich so weit zu bringen, daß ich „in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene." Er nannte sein Reich das Reich Gottes oder das Himmelreich. Gleich im Anfang seines Auftretens redete er davon, daß das Himmelreich jetzt nahe herbeigekommen sei, d. h. daß es jetzt im Begriff sei, vom Himmel auf die Erde herniederzukommen und daß darum nun nicht mehr bloß die Engel im Himmel, sondern auch die Menschen auf Erden (3. Bitte im Vaterunser) in diesem Reich unter Gottes Herrschaft leben sollten. Gerade dazu ist er gekommen, um die Menschen für sein Reich und dadurch für Gottes Reich zu gewinnen. Weil aber das Reich Christi eigentlich Gottes Reich ist, so können wir uns schon denken, wie es in diesem Reich zugehen muß: Christus will, daß wir darin unter ihm, dem König, leben und ihm dienen „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit."

---

die ja in der kirchlichen Verkündigung, in Sonntagspredigt und Bibelstunden, immer wieder vorkommen. — Ganz einverstanden wäre ich aber, wenn Bornemann etwa sagen wollte, daß zuerst, bei erstmaligem Katechismusunterricht nur jenes Eine Bild zu verwerten sei, das Uebrige erst später in stufenmäßig fortschreitendem Unterrichtsgang und stets unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des Einen Hauptgedankens angegliedert werden dürfe.

So beginnen wir mit dem, womit Luthers Erklärung schließt, was aber der deutliche Haupt- und Grundgedanke ist, auf den der ganze Satz zustrebt, aus dem sich auch die Erklärung der einzelnen Begriffe, namentlich des von Luther als Thema vorangestellten Begriffes „Herr" erst ergeben muß. Wir beginnen mit dem, womit auch Jesus seine Predigt begonnen hat. Jedermann preist ja die pädagogische Weisheit, die darin liegt, daß Jesus nicht mit der Selbstbezeugung als Messias und Gottessohn begonnen hat, sondern mit der Predigt vom Himmelreich. Sollte es darum nicht auch im katechetischen Unterricht ratsam sein, diesen Weg einzuschlagen, statt nach Anleitung des orthodoxen Systems und unter Mißachtung bekannter Aussprüche Luthers mit der dogmatischen Lehre von der Person Christi, mit den höchsten und für das Verständnis schwierigsten Aussagen über seine Gottheit zu beginnen? Auch die appositionelle Stellung der Worte „wahrhaftiger Gott — geboren" in Luthers Erklärung zwingt ja beinahe dazu, dieselben zuerst nur zu vorläufiger Skizzierung des Themas zu verwenden und erst nachträglich wieder auf sie zurückzukommen, wenn die Voraussetzungen für ihr Verständnis gewonnen sind. Endlich speziell für unsern Zweck gewinnen wir durch diese Anordnung den Vorteil, dem natürlichen und geschichtlichen Gang des glaubenweckenden, versöhnenden Lebenswerks Christi folgen zu können und nicht durch Voranstellung des Dogmas von seiner Person den Eindruck hervorrufen zu müssen, als könne an seine Person geglaubt, oder das Dogma von seiner Person angenommen worden, bevor man, also ohne daß man durch sein Werk mit Gott versöhnt ist.

Die Art des von Jesus verkündigten Gottesreichs, oder das Leben der Bürger des Gottesreichs beschreiben wir nun als ein Leben in „ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit", jedoch nicht indem wir die Begriffe Gerechtigkeit, Unschuld, Seligkeit abstrakt definieren, sondern indem wir in engem Anschluß an die bekannten Herrnsprüche namentlich aus der Bergpredigt ein anschauliches Bild zu entwerfen suchen von der Gesinnung und dem Wandel derer, welche „den Willen thun des Vaters im Himmel." Wir beschreiben gemäß

dem Wort und Wandel Christi die erbarmende, sanftmütige, demütige, suchende und rettende, freudig dienende, selbstverleugnende und aufopfernde, keusche, ungefärbte, um Gottes Ehre eifernde, gegen alle Heuchelei und Bosheit mutig kämpfende, an den Sieg kindlich glaubende Liebe und bezeichnen, wiederum nach bekannten Herrnsprüchen (vgl. z. B. das Gleichnis von viererlei Ackerfeld, zusammen mit Mark 3 34 f. und Luc 10 20), die Entstehung und das Wachstum solchen Sinnes unter den Menschen als den Beginn des wahren und ewigen Lebens schon auf Erden, als ein Herabkommen des Himmelreichs mit seiner ewigen Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, und Jesus als den, der solches neue Glaubens- und Liebesleben in uns erwecken, uns für solchen seligen Dienst in seinem Reich gewinnen und tüchtig machen will. (Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg und von den anvertrauten Talenten.)

Ganz von selbst und in fortwährender Verwertung des geschichtlichen Lebens Jesu ergiebt sich uns hiebei und hieraus auch die Schilderung des Gegensatzes, des Reichs der Sünde und des Todes und der „Gewalt des Teufels", oder die Beschreibung des „Zustandes aus dem mich Christus erlöst hat" (Bornemann). Diese Schilderung empfängt also ihre lebendige Farbe und ihr praktisches Ziel von der vorausgehenden, positiven Darstellung des Gegenteils. Nur so können die schon im I. Teil dieses Aufsatzes gekennzeichneten, anscheinend fast unausrottbaren, methodischen Fehler der orthodoxen Schultheologie im katechetischen Unterricht vermieden werden. Stellt man, wie auch Bornemann vorschlägt, die Beschreibung des Verlorenheitszustandes der sündigen Menschheit voran, so kommt man trotz aller Bemühung um Popularität und Anschaulichkeit über die alten, pädagogisch unwirksamen, ja schädlichen Gemeinplätze schwerlich weit hinaus. Auch das von Bornemann vorgeschlagene, in Luthers Erklärung dargebotene, schöne Bild des Verirrt- oder Verlorengegangenseins, überhaupt selbst die packendsten Vergleiche helfen hiegegen nicht gründlich. Andererseits wieder kann, wenn der Katechet die Macht des Bösen nur an beliebigen Einzelbeispielen zu zeigen sucht, das gewiß auch notwendige Moment

der Allgemeingiltigkeit verloren gehen. Beide Erfordernisse, konkrete Anschaulichkeit und zugleich Allgemeingiltigkeit der Schilderung werden nur erreicht, wenn der für alle Zeiten typische, geschichtliche Kampf Jesu mit den widergöttlichen Mächten zum Ausgangspunkte dient. An den Schwierigkeiten, Mißverständnissen und Aergernissen, mit denen die Botschaft Jesu vom Gottesreich zu kämpfen hatte, veranschaulichen wir die Höhe des christlichen Ideals und den Abstand der natürlichen Menschheit von demselben, sofern auch die Besten und Frömmsten in dem bevorzugten Volk der Religion hier offenbar nur hinaufzuschauen und zu lernen hatten. Und daran knüpfen wir das die Ergebnisse zusammenfassende Bekenntnis, daß es heute nicht anders ist als zur Zeit Jesu. Auch dir und mir ist die von Jesus gepredigte Liebe, die alles glaubt, hofft und duldet, nicht das Natürliche und Selbstverständliche. Vielmehr ist heute wie damals die Selbstsucht und der Unglaube eine furchtbare Macht in uns und um uns her. Licht und Finsternis kämpfen mit einander, so lange die Erde steht. Ein ganzes Reich des Bösen oder der Finsternis (— diesen unpersönlichen Ausdruck bevorzugen wir absichtlich und reden vom Teufel erst bei der Versuchungsgeschichte ausdrücklich) steht dem Reich Gottes entgegen und knechtet jeden, der sich nicht von Christus befreien läßt, unter seine verderbliche Herrschaft durch Gewöhnung an allerlei Ungerechtigkeit (Lieblosigkeit), durch den Bann und Fluch der Schuld (Gottentfremdung, Unglaube, Aberglaube, religiös-sittliche Irrtümer), der persönlichen wie der gemeinsamen, und durch die innere Unseligkeit oder Friedlosigkeit aus der die Welt nicht herauskommen kann. Darin ist es heute noch wie zur Zeit Jesu. Warum glaubten die Obersten und Schriftgelehrten seiner Predigt nicht? Was für abergläubische Erwartungen hegte das Volk von ihm! Aenderung des alten, selbstsüchtigen, lieblosen, selbstgerechten und bequemen Wesens wollten die wenigsten. Das Glück sollte ohne Sinnesänderung vom Himmel fallen (Zeichenforderung der Pharisäer, Wundersucht des Volks), oder doch der Sinnesänderung möglichst rasch auf dem Fuße folgen. Auch die Frömmsten waren darin ungeduldig und

kleingläubig; man denke nur an die Mißverständnisse und den Kleinglauben der Jünger, an die zweifelnde Anfrage des gefangenen Täufers und in unserer Zeit an die Begehrlichkeit und Unzufriedenheit der meisten Leute, die es gut haben oder bekommen wollen, ohne ernstliche Opfer zu bringen, und die auch, wie die Juden, meinen, das Glück müsse von außen kommen, eine innere Erneuerung sei nicht nötig oder werde sich dann schon von selbst finden. Auch wir müssen gestehen, daß uns der bequemste und leichteste Weg oft der liebste wäre, d. h. daß wir auch zum Unglauben, Kleinglauben, Wahnglauben und zur Lieblosigkeit geneigt sind, geneigt uns selbst zu leben in Ungerechtigkeit, Schuld und Unseligkeit, statt unserem Herrn im Reiche Gottes in Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

Jesus will das alles anders machen. Er zeigt uns etwas Besseres, ja das Allerbeste in der Welt, er sucht ein Verlangen darnach in uns zu erwecken und verheißt es zu stillen. Vgl. die Seligpreisung der geistlich Armen, Leidtragenden, Sanftmütigen, Hungernden und Dürstenden, Barmherzigen, Herzensreinen und Friedfertigen. Daß diesen „Armen" das Evangelium gepredigt wird, ist ein genügender Anfang des Gottesreichs auf Erden. Selig, wer sich an diesem geringen Anfang nicht stößt! Selig, wer es faßt, daß das Reich Gottes schon da ist inmitten des Reichs der Finsternis! Selig, wer es im Vertrauen auf den himmlischen Vater einfach versucht nach dem Wort Jesu zu leben (Joh 7 17)! Jesus verheißt, daß es ihm gelingen wird, daß er auch Berge versetzen wird, ja daß das so durch die Predigt vom Reich entstehende neue Leben von innen heraus die ganze Welt umgestalten und durchdringen wird (Same — Senfkorn — Sauerteig).

Indem Jesus diese frohe Botschaft (Evangelium) im Namen Gottes verkündigt, erweist er sich als Prophet, als geistgesalbter Vertreter Gottes bei den Menschen.

So ist das Reich Christi, von dem Luthers Erklärung redet, hier darzustellen als das von Jesus gepredigte Gottesreich auf Erden, seine Predigt, also seine prophetische Thätigkeit als Weckruf, an das Kommen des Gottesreichs auf

Erden zu glauben, und der Glaube an solche Predigt als eine zwar einladende, aber schwere, ohne gründliche Sinnesänderung unlösbare Aufgabe.

2. Der Gottessohn.

Wir haben gehört, daß es nicht leicht ist, an das Kommen des Gottesreichs auf Erden zu glauben. Wenn es alle glauben würden, daß man auf die Art, wie Jesus sagt, schon auf Erden selig werden, schon auf Erden das ewige Leben anfangen kann, so würde es viel mehr barmherzige, sanftmütige, friedfertige Leute, viel mehr uneigennützige, selbstverleugnende Liebe geben in der Welt. Aber im Grund ihres Herzens glauben eben die meisten, daß man auf Erden selig, oder wie man sagt „glücklich" werde, wenn man recht stark, gesund, schön, reich, geehrt und klug sei. Daher kommts, daß die, welche das nicht sind, oder welche trotz alledem nicht glücklich werden, mit Gott und Welt hadern, und daß viele sagen: in einer Welt, wo es so zugehe, könne man überhaupt nicht glauben, daß ein Gott im Himmel sei, und nicht hoffen, daß es noch einmal besser werde, oder daß gar der Himmel auf die Erde herabkomme. Auch den Frommen wirds oft bang, wenn sie sehen, wie viel gottlose und lieblose Leute es giebt und wie viel auch ihnen selber noch fehlt zur vollkommenen Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, und wie es äußerlich den Gottlosen oft wohl, den Frommen übel geht. Manchmal möchten sie denken: wir könnens nicht machen, daß der Himmel auf die Erde kommt, habens auch gar nicht verdient, und die Gottlosen thun ja alles, um den Himmel, wenn er je kommen wollte, wieder zu vertreiben.

Darum wird wohl das Reich Gottes nie kommen auf Erden. Gott wird eben nicht wollen, daß es kommt. (Unversöhntes Mißtrauen gegen Gott.)

Woher wußte denn aber Jesus so gewiß, daß es kommt?

Er hatte den Himmel in seinem Herzen. Er war inwendig voll Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

Hier kommen wir also auf das Geheimnis des inneren Lebens Jesu, auf seine Gottessohnschaft im ethischen Sinn.

Der Unterschied zwischen Christus und uns ist hier aufs schärfste zu betonen. Es ist nicht schwer, diesen Unterschied schon Konfirmanden an dem Selbstzeugnis Jesu deutlich zu machen. Er sagt stets „mein“ Vater, wo er von sich, „euer“ Vater, wo er von den Jüngern redet, nie „unser“ Vater (das Vaterunser kein Gebet, das er mit seinen Jüngern betete). „Ihr, die ihr arg seid,“ so redete er seine Jünger an, die doch fromm waren. Nur er allein war sich keiner Sünde bewußt und bedurfte für sich keiner Vergebung. Er konnte seine Feinde fragen: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Er fand auch in seiner Erinnerung keine Spur von Sünde. Von Jugend auf war er rein. Schon von Kind auf hatte er darum auch einen besonderen Zug zu Gott (der Zwölfjährige im Tempel). Ja er muß von Geburt an ein „göttlich Kind“ gewesen sein.

So verstehen wir jetzt schon besser, was im Glaubensbekenntnis die Worte bedeuten: „Empfangen vom h. Geist.“ Christi Geburt und überhaupt seine ganze Person ist ein Wunder. Gott hat durch die Kraft seines h. Geistes bewirkt, daß dieses Eine Kind von der allgemeinen, menschlichen Sündhaftigkeit gar nichts an sich hatte, obgleich doch sein Vater und auch seine Mutter (gegen die katholische Lehre von der „heiligen Jungfrau“) sündige Menschen waren. Christus ist der einzige, der nicht erst Gottes Kind werden muß durch Vergebung seiner Sünden, sondern überhaupt nie eine Sünde gethan hat und darum der eingeborene Sohn Gottes genannt wird, obgleich er ein Mensch war, wie wir.

Aber was hilft das uns? — Wenn Jesus rein war, so sind wir doch immer noch unrein.

Antwort: Es erweckt doch wieder eine Hoffnung in uns, daß überhaupt einmal hier auf Erden ein vollkommen gerechter gelebt hat. Schon das ist eine Gnade von Gott, und wir sind begierig, zu hören, was Gott durch diesen Einen Gerechten für uns thun wollte. — Gewiß wollte er uns durch ihn aus der Sünde heraushelfen; gewiß will er durch ihn sein Reich auf Erden kommen lassen.

So ist es auch. — Das sieht man an dem ganzen Leben Jesu von seiner Taufe an.

Wir machen also zunächst die Bedeutung des Tauferlebnisses klar, als der Berufung und Ausrüstung Jesu zum Messias (Heiland). Wir fragen: Wer war Johannes der Täufer? (kurze Charakteristik der alttestamentlichen Prophetie und ihrer messianischen Weissagung. Was konnten die Propheten? was konnten sie nicht, auch der Täufer nicht?) Warum kam Jesus zu ihm? — Auch Jesus wartete zuerst in der Stille auf das Reich Gottes, wie andere fromme Israeliten (Simeon), wie auch seine Eltern und seine Brüder. Er wußte die Stunde nicht, wann es anfangen sollte. — Wenn er nun immer in der Stille geblieben wäre als Zimmermann in Nazaret, so wäre das Reich Gottes bis heute noch nicht gekommen auf Erden, und es hätte der Welt nichts geholfen, daß der Eine Jesus ohne Sünde und Gottes eingeborener Sohn war. Der Himmel wäre dann im Herzen Jesu verborgen geblieben und von allen andern Menschen so weit weg wie vorher. — Darum sandte Gott den Johannes und ließ verkündigen, daß die Zeit der Erfüllung nahe sei (die Taufe Johannis als prophetisches Sinnbild). Jesus hörte die Botschaft und kam an den Jordan, um weiteren Auftrag von Gott durch den Mund des neuen Propheten zu empfangen. Denn daß Gott auch durch ihn dem Volke Israel etwas zu sagen habe, war Jesu gewiß schon lang im Stillen klar geworden. Johannes erkennt ihn als den Stärkeren, von dem er geweissagt hatte, daß er nach ihm kommen sollte: „Ich bedarf wohl, daß ich von Dir getauft werde, und Du kommst zu mir?“ Und Jesus hat gleich die demütig-majestätische Antwort bereit; er will „alle Gerechtigkeit erfüllen“, d. h. als Glied des sündigen Volkes alles ebenfalls auf sich nehmen, was Gott jetzt durch den Täufer von allen auf das Gottesreich Wartenden fordert als die der großen Entscheidungsstunde entsprechende Bethätigung der Gerechtigkeit (Frömmigkeit). Jesus läßt sich also taufen, er gelobt, sich bereit zu halten auf die Ankunft des Gottesreichs und auch andere dafür bereiten zu helfen und empfängt das Zeichen der Weihe als Mitarbeiter bei diesem Vorbereitungswerk. Während aber Johannes ihn tauft mit Wasser, empfängt er von Gott die Geistestaufe zu einem viel höheren Beruf. Er empfängt innerlich die göttliche Zu-

sicherung, daß er selbst von Gott erwählt sei, als Messias das im alten Testament Verheißene und Angefangene zu erfüllen und zu vollenden.

Also der sündlose Gottessohn wird von Gott berufen zum Heiland, wozu er auch von Anfang an bestimmt war, noch ehe er selbst es wußte. Dadurch ists ihm auch erst vollends besiegelt, daß er Gottes Sohn ist, daß er Gott so nahe steht, wie sonst keiner, und daß diese seine Stellung den besonderen Zweck hat, Israel und der ganzen Welt zu helfen. Das ist die Bedeutung des offenen Himmels und der Himmelsstimme: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden (so daß ich dir diesen messianischen Beruf anvertrauen konnte) — oder: in dir habe ichs beschlossen (die Sünder zu retten).

Welche Aufgabe war damit dem Glauben Jesu gestellt!

Innerlich war er seit der Taufe gewiß, daß Gott durch ihn sein Reich auf Erden aufrichten wolle. Aber wie das zugehen sollte, wie die furchtbaren, in der sündigen Menschheit liegenden Hindernisse und das ganze Reich der Finsternis überwunden werden sollten, war ihm noch nicht geoffenbart. Nur so viel war von vornherein klar, daß es einen schweren Kampf kosten und nur durch Gottes Wundermacht ans Ziel kommen werde.

Hier ist der Ort, auch die Bedeutung des Versuchungskampfs in der Wüste zu erklären, wobei es für die ethische Auffassung der Erlösungs- und Versöhnungslehre ein Lebensinteresse ist, die im Kindergemüt so leicht haftende, mythologische Vorstellung vom Reich der Finsternis unschädlich zu machen. Es ist dies aber nicht so schwer, wie manche meinen. Jedes Kind versteht, sobald es darauf aufmerksam gemacht wird, daß eine wirkliche Erscheinung des leibhaftigen Teufels und ein wirkliches durch die Luft Geführtwerden Jesu keine ernsthafte Versuchung für ihn gewesen wäre. Die von manchen noch nachgeführte Vorstellung, daß der Teufel in Gestalt eines Lichtengels [1]) zu Jesu gekommen

---

[1]) II Korinth 11 14 wird sich allerdings auf rabbinische Vorstellungen von satanischen Trugvisionen, vielleicht sogar auf die Versuchungsgeschichte Jesu selbst beziehen. Die Anwendung auf die ψευδαπόστολοι, die Paulus macht, giebt ja aber die christliche Korrektur dieser jüdischen Zeit-

sei, pflege ich ausdrücklich abzuweisen und bei diesem Anlaß überhaupt alle Teufelserscheinungen als Aberglauben zu bezeichnen. Dagegen halte ichs derzeit für unmöglich, Kindern ohne Aergerniß den Unterschied zwischen der persönlichen und der unpersönlichen Vorstellung der Macht des Bösen verständlich zu machen. Es genügt aber auch für diese Altersstufe, durch Abweisung der grobsinnlichen Vorstellungsart und durch Darreichung der unpersönlichen Ausdrücke (Macht der Sünde, der Lüge, der Finsternis) neben den persönlichen (Teufel, Satan) den in reiferen Jahren gewiß bei vielen von selbst folgenden, weiteren Schritt so vorzubereiten, daß von dem religiösen Gehalt der mitgeteilten, neutestamentlichen Gedanken nicht notwendig etwas verloren zu gehen braucht. — Die Versuchungen also, sagen wir, sind Gedanken und Bilder, die dem Herrn unwillkürlich vor die Seele treten mußten, weil sie damals unter den Juden allgemein verbreitet waren und gleichsam in der Luft lagen. Man hielt einen armen, niedrigen Messias nicht für möglich, man erwartete vom Messias, daß er durch ganz unerhörte Schauwunder sich beglaubigen und daß er alle Reiche der Welt sich im äußerlich weltlichen Sinn unterwerfen werde. — Jesus erkannte, daß diese jüdischen Meinungen satanisch waren, daß sie im Dienste des Reichs der Finsterniß standen, d. h. die Hauptschuld an der Unbußfertigkeit und Selbstverblendung Israels trugen und auch ihn, den Messias, auf ungöttliche Wege zu locken drohten. Er überwand die Versuchung, die für ihn darin lag, daß auch er nach seinem menschlich natürlichen Willen lieber einen leichteren Weg gegangen wäre, und wählte den schweren Weg, d. h. er entschloß sich, als Armer sich an die Armen zu wenden und sich mit ihnen an dem inneren Reichtum der ihm zu teil werdenden Gottesoffenbarung (jedes Wort, das aus dem Munde Gottes geht) zu sättigen. Er nahm sich vor, in allem geduldig auf den Wink des himmlischen Vaters zu warten und um raschen äußeren Erfolges willen nie in vorschneller, eigen-

meinung jedem an die Hand, der nicht die dogmatische Begehrlichkeit hat, gerade aus dem beiläufig sich verratenden Rest rabbinischer Vorstellungsweise des Apostels eine für die Christenheit verbindliche Lehre entnehmen zu wollen.

mächtiger Weise einen Gottes Wunderhilfe herausfordernden Schritt zu thun — Gott nicht zu versuchen. Er beschloß überhaupt den mühsamen, demütigen, opfervollen Weg von innen nach außen, von unten nach oben, mit peinlicher Genauigkeit einzuhalten, da er sah, daß er mit jeder Abweichung von diesem Weg sich unter die Lügenmacht des Bösen beugen — vor dem Satan niederfallen und ihn anbeten würde. Mit diesem Entschluß hatte er gleich beim Antritt seines Berufs die Hauptschlacht gegen den Satan gewonnen (Mtth 4 11 12 29 Lukas 10 18).

Und diesem Entschluß entspricht auch sein ganzes ferneres Verhalten und Auftreten. Er weigerte sich stets, auf die Wundersucht des Volkes einzugehen und warnte seine Jünger vor Ueberschätzung der wunderbaren Heilungen, die auch ihnen gelangen (Luk 10 20). Er nannte sich vorerst nicht „Messias" und entzog sich dem Volk, da es ihn zum König machen wollte. Er sammelte nur eine kleine Jüngergemeinde und verlangte, daß man nicht bloß um seiner Werke willen, sondern um seines Worts willen an ihn glauben, d. h. ihm (seiner Person, die solches redete) und dem Vater (den er offenbarte) zutrauen solle, er werde aus diesem kleinen Anfang Großes, ja alles machen, was zur Aufrichtung des Gottesreichs auf Erden gehört. Sein Wort hatte aber auch wirklich eine wunderbare Kraft. Er redete als einer, der göttliche Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten, d. h. man konnte es ihm anmerken, daß er das Himmelreich, dessen Kommen er verkündigte, inwendig schon besaß. Er war seiner Sache ganz gewiß und bedurfte für sich keiner Wunder und Zeichen, um seines Glaubens gewiß zu werden. Das brauchten nur die Jünger und das Volk. Das forderten die Pharisäer und Schriftgelehrten. Ueberhaupt die Juden warteten immer noch auf neue, besondere Zeichen des messianischen Reichs. Er aber konnte sagen: „Das Reich Gottes ist schon da mitten unter euch" (Luk 17 21). Er hatte es in seinem Herzen gewiß und sah es bei den Gläubigen beständig kommen. Wer sich an ihn hielt und ihm ganz vertraute, dem sprach er auch das Himmelreich zu, und zwar zuerst dasjenige Gut des Himmelreichs, das sündige Menschen zuerst brauchen und ohne das sie die andern himmlischen Güter auf keinen Fall be-

kommen können: Die Vergebung der Sünden. Er, der Gerechte, nahm sich der Sünder an und aß mit ihnen, er suchte das Verlorene und hielt die einzelne Seele für wertvoller als die ganze Welt. In suchender, rettender, tröstender, dienender Liebe, in der Sorge um die Seelen der Sünder, war er gewiß, von Gott geliebt zu sein und den Willen des Vaters zu thun. War aber das der Wille des Vaters, daß sein eingeborner Sohn, der einzig Gerechte und Heilige, als Heiland komme, so ist ja durch seine Ankunft den Sündern, die sich an ihn anschließen, die Vergebung zugesichert. Daß er da ist und in Wort und That sich der Sünder annimmt, das eben ist göttliche Vergebung, so gewiß als er im Namen und Auftrag Gottes redet und handelt.

Das kann jeder an sich selbst erfahren, der sich von der dienenden Liebe Christi das Herz abgewinnen läßt zur Nachfolge. Wer unter dem Eindruck des Worts Jesu anfängt, das Leben ernst zu nehmen, als einer von den „Leidtragenden", denen der Jammer der Menschheit zu Herzen geht, und als einer von den „Mühseligen und Beladenen", die schwer tragen an den Folgen eigener und fremder Sünde; wer dann von Jesus lernt, nicht nur den natürlichen Druck alles Uebels, sondern auch das freiwillige Joch aller derjenigen Mühe und Gefahr, welche der selbstverleugnende Seelsorgerdienst der Liebe und das Zeugnis für die Wahrheit mit sich bringt, sanftmütig und demütig zu tragen, der wird bei Jesus Erquickung finden für seine Seele, d. h. innerlich gewiß werden, daß auf dieser Mühe und Arbeit, auch wenn sie von Sündern gethan wird, Gottes Wohlgefallen ruht, weil Christus, der eingeborene Sohn Gottes in Gottes Namen dieses Werk begonnen und die Sünder zur Mitarbeit berufen hat. Denn das ist Gnade, das ist Vergebung von Gott, daß der Sohn Gottes uns wahrhaftig zu Mitarbeitern haben will. Wer dem Rufe Jesu folgt und aufhört, sich selbst zu leben, der erfährt's an seiner eigenen Seele. Wer das nicht will, der geht fehl und gehört noch zu den verirrten, verlorenen Schafen, die keinen Hirten haben. Denn es giebt keinen Gott außer dem Vater Jesu Christi und keine Gerechtigkeit, Unschuld noch Seligkeit, außer auf dem Wege, den Jesus zeigt.

Er war und blieb eins mit Gott, weil er die Liebe übte; und weil er eins war mit Gott, so konnte er nicht anders als die göttliche Liebe üben. Seine Speise war die, daß er thue den Willen seines Vaters und vollende sein Werk (Joh 4 34). An dem, was Jesus that, erkennen wir Gottes guten, gnädigen Willen. „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“ (Matth 11 27). Er ist der königliche (messianische) Prophet, der Zeuge der ganzen, göttlichen Wahrheit oder der König der Wahrheit, der vollkommene Offenbarer Gottes und des Reiches Gottes, das nicht von dieser Welt ist. Das Geheimnis dieses Reichs will er aber offenbaren, und Gott will es durch ihn offenbaren nicht den Weisen und Klugen, die alle möglichen Ausflüchte suchen, um sich selbst leben zu können, sondern den Unmündigen, Einfältigen, die da werden wie die Kinder vor lauter Freude über den seligen Dienst der Liebe, zu dem Jesus sie beruft, und ihm und dem himmlischen Vater kindlich vertrauen, daß gerade dieses Evangelium die rechte Offenbarung ist, wenn sich auch der Stolz und die Eigenliebe noch so sehr dagegen sträubt.

Nun wissen wir, wo der Himmel auf die Erde kommt.

Wo man sich von Jesus dafür gewinnen läßt, den Dienst der Liebe sanftmütig und von Herzen demütig auf sich zu nehmen, da lebt man unter ihm als dem König und dient in seinem Reich in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Denn das ewige Leben fängt auf Erden an mit der Gewißheit der göttlichen Gnade und Vergebung (Unschuld) und mit der ernstlichen und freudigen Nachfolge Christi (Gerechtigkeit und Seligkeit).

Wodurch denn aber will uns Christus zu solcher Arbeit im Reiche Gottes bringen? Nicht mit Gewalt, sondern durch lauter Liebe und Gnade, indem er, der Gottessohn, selber zuerst mit Wort und That uns als Wahrheitszeuge gedient hat. Ein solcher König ist er und ein solcher Herr, also wahrhaftig der königliche Prophet, d. h. der Prophet, welcher zugleich der von Gott verheißene Messias, der von Gott gesalbte König und Heiland ist.

3. Das Kreuz.

Man möchte denken, einem solchen Herrn sollte jedermann mit Freuden dienen. Aber der Dienst der Eigenliebe ist dem Menschen, wie er von Natur ist, lieber; der Dienst der Liebe scheint ihm zu schwer. — So auch die meisten Juden liebten die Finsternis mehr als das Licht. Jesus muß seinem Volk zurufen: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft — und ihr habt nicht gewollt."

Nun hätte Jesus denken können: dann will ich auch nicht mehr. Oder Gott hätte denken können: dann will ich meinen lieben Sohn wegnehmen aus der argen Welt und die Sünder dahinfahren lassen in ihren Sünden.

Statt dessen ließ Gott ihn alles leiden, was die Sünder in ihrer Verblendung und Bosheit ihm anthaten. Und Christus blieb seinem Beruf als Wahrheitszeuge und Heiland treu, trotz aller Leiden, die er sich dadurch zuzog, und die er wohl voraussah. Er war dem Willen des Vaters gehorsam bis zum Tod, ja zum Tode am Kreuz.

Warum brachten ihn denn aber die Juden „unter Pontius Pilatus" ans Kreuz? — Sie wollten in Sachen der Religion (der Gerechtigkeit oder Frömmigkeit) durchaus nicht, was er wollte. Und er that ihnen gerade hierin durchaus den Willen nicht. Gott auch nicht. Sie wollten, der Messias solle ihnen ein weltliches Königreich bringen, dazu überhaupt Erlösung von allem Uebel, vom Tod und allen Strafen der Sünde. Indem Jesus das nicht brachte, und doch der Messias sein wollte, erschien er den Juden als ein Vaterlandsverächter und Gotteslästerer. Denn für das inwendige, unsichtbare Kommen des Gottesreichs hatten sie keinen Sinn. Sie wollten nicht ihren eigennützigen Sinn von Grund aus ändern, nicht den Weg der dienenden, sanftmütigen und demütigen Liebe gehen, nicht geduldige Mitarbeiter Jesu werden in dem Gottesreich, das er auf Erden angefangen hatte. Kurz, sie wollten nicht durch wahre Herzensbekehrung das ewige Leben schon auf Erden anfangen, sondern lieber wie sie waren, samt ihren Sünden in den Himmel kommen.

Ist das nicht heute noch der Sünder Begehr? — Das beweist die sich stets gleich bleibende, geheime Arbeitsscheu und Leidensscheu des natürlichen Menschen, die den Kindern leicht an ihren eigenen, jugendlichen Träumen und Wünschen gezeigt werden kann, und noch mehr an den damit übereinstimmenden, sinnlichen Idealen unserer materialistischen Zeit, die darum mit Christus und dem Christentum so unzufrieden ist.

Jesus wurde immer einsamer; seiner Freunde wurden immer weniger, seiner Feinde immer mehr, und der Haß der Feinde immer tötlicher, weil er ihnen ihre Verlorenheit, ihre Gottentfremdung und Weltlichkeit aufdeckte. — Hat er aber darum seinen Glauben und seine Liebe aufgegeben, sich nicht mehr für den Sohn Gottes und für den Heiland gehalten, oder es nicht mehr sein wollen? — Gerade jetzt erst recht. Vgl. die Sprüche von der Niedrigkeit des Menschensohnes, der gleichwohl nach Daniel 7 13 f. (Erklärung der Stelle und der Anwendung, die Jesus von derselben machte) seine Herrlichkeit hat (die Füchse haben Gruben ꝛc. Die Leidens- und Todesverkündigungen und ihre Verbindung mit der Weissagung der herrlichen Wiederkunft).

Warum ließ denn nun Gott es zum Aeußersten kommen? d. h. warum machte er nicht die Feinde zu Schanden durch ein allgemeines Strafgericht und ließ für die Gutwilligen die verheißene Herrlichkeit erscheinen? Damit hätte er doch nur vollendet, was durch die Wunder Jesu schon angefangen war. Antwort: Gott hatte, wie wir an Christus erkennen, Geduld mit den Sündern bis zum Aeußersten, und wollte jedes, auch das letzte Mittel der zuvorkommenden Liebe und Gnade an ihnen versuchen. Zugleich aber wollte er allen, auch den Frömmsten und Besten, seinen heiligen Ernst zeigen. Darum konnte er weder das schon vorhandene Elend der Sünde, das aus Sünde erwachsene, natürliche und gesellige Uebel oder die Macht der „Finsternis“ in der Welt plötzlich wegschaffen, noch auch die letzte und strengste Strafe der Sünde durch die endgiltige Scheidung der Gottlosen von den Frommen (das jüngste Gericht) schon jetzt kommen lassen. Vielmehr galt es, mitten in die sündige und gottlose Welt, wie sie damals war und wie sie überall, wo keine

wahren Christen sind, heute noch ist, den größten und vollkommensten Beweis der göttlichen Liebe und Gnade so hineinzustellen, daß die ernstgemeinte Absicht der Vergebung ebenso deutlich wurde, wie der Ernst der ungeschwächt fortbestehenden göttlichen Forderung der Bekehrung zu selbstlos dienender Nächstenliebe, und daß durch diese höchste Offenbarung der heiligen Liebe Gottes alle zur Entscheidung für oder wider Gott gebracht werden können.

Hier ist also zuerst auszuführen, wie die menschliche Sünde an dem Kreuz Christi ihre ganze Gottwidrigkeit offenbaren muß, und wie Gott dieses Schreckliche nicht nur geschehen läßt, sondern absichtlich und gemäß seinem längst vorbereiteten Ratschluß auf die äußerste Spitze treibt, um so die wahre Natur der Sünde dauernd an den Pranger zu stellen. Namentlich ist das Dämonische zu betonen, das darin liegt, daß im Namen der göttlichen Wahrheit oder des göttlichen Gesetzes, im Namen der Religion (der Frömmigkeit oder „Gerechtigkeit") der König der Wahrheit, der Heilige Gottes gekreuzigt wird, daß seine entschlossenen Feinde, die nun einmal auf die Gnade und den Ernst Gottes nicht eingehen wollen, sich in den Lügenschein der Religions- und Sittenwächter hüllen müssen, und daß alle Halbherzigen, ohne es zu wollen, Mitschuldige an dem heuchlerischen Justizmord werden. Denn sachlich ist es eben diese auf Unwissenheit, Sinnlichkeit und Rohheit der Massen, auf Unentschiedenheit, Schwachheit, Kleinglauben und Feigheit der Frommen, auf Verblendung und verstockter Bosheit einiger weniger aufgebaute, zu grauenvollen Thaten führende, und auch die Besten oft beirrende Macht der Lüge (Gegensatz der religiösen Wahrheit), welche das Neue Testament und der Herr selbst als satanisch bezeichnen. Dabei kommt es aber darauf an, zu zeigen, daß die verschiedenen Arten des Widerstrebens gegen die göttliche Wahrheit und der Nachgiebigkeit gegen das Böse, die in der Leidensgeschichte zu Tage treten, für alle Zeiten typisch sind, und daß Worte des Herrn wie Matth 23 29—32 (die Gräber der Propheten — machet das Maß eurer Väter voll) und Luk 22 53 (das ist eure Stunde und die Macht der Finsternis) sich immer

wieder erfüllen. Auch in uns ist etwas, das die heutigen Feinde der göttlichen Wahrheit nur zu benützen brauchen, um zeitweise die Macht zu Gräuelthaten zu bekommen. Die finstern Stunden, wo in unserer Umgebung, im großen oder im kleinen, das Böse triumphieren darf, kommen auch heute nicht ohne die Mitschuld eines jeden von uns (Beispiele!). Das ist heute noch die „Gewalt des Teufels", oder die Macht, welche Gott dem Bösen unter uns sündigen Menschen eingeräumt hat, um dadurch die nicht ganz Verstockten allemal wieder zu nötigen, dem darin liegenden, göttlichen Verdammungsurteil über alle Sünden beizustimmen und mit Furcht und Zittern zu bekennen: ja, dazu führt die Sünde, die auch in mir wohnt und mich schon oft Dinge hat denken, reden und thun lassen, die ich mir nicht zugetraut hätte; auch ich habe nichts besseres verdient, als in einer Welt zu leben, in der die Finsternis Macht hat, und wenn Gott mir nichts anderes zu sehen giebt, als mich selbst und die sündige Welt um mich her, so muß ich mich samt der Welt für verloren halten, kann nicht hoffen, oder gar den Anspruch erheben, daß Gott die Welt aus ihrem Verderben, oder mich aus der Welt herausrette.

So ergiebt sich uns, einfach aus der Anwendung des Typischen in den Beweggründen der Feinde und Freunde Jesu auf uns und unsere Zeit mit voller, innerer Wahrheit das Bekenntnis, das in den Katechismusworten vom „verlorenen und verdammten Menschen" und vom Gefangenschaftszustand unter der Sünde, dem Tod und der „Gewalt des Teufels" liegt.

Der in Gottes Weltordnung begründete Zusammenhang der Sünde mit dem Tod und dem gesamten Gebiet des Naturübels, sowie der fließende Uebergang vom Naturübel zum geselligen Uebel kommt nun aber noch besonders zur Anschauung in dem von Gott zugelassenen Leiden Christi. Die Bedeutung der Thatsache, daß ohne göttliches Eingreifen der grausige Vorgang der äußersten, leiblichen und seelischen Marter an Jesu sich vollziehen durfte, ist mit aller Wucht einzuprägen. Und es wird dies am besten gelingen, wenn wir das innere Erleben des leidenden Heilands aus den bekannten Herrnworten der Leidensgeschichte uns verständlich zu machen suchen.

Die Hoffnung auf eine vielleicht doch noch mögliche Abwendung des Aeußersten stand dem Herrn wiederholt vor der Seele; ebenso aber — was gewöhnlich übersehen wird — der Schrecken einer Vereitlung des angefangenen Gotteswerks in dem doch auch möglichen Falle, daß sich die menschliche Verlorenheit, entgegen der alles glaubenden und hoffenden Liebe des Menschen Jesus, vor Gott als eine rettungslose herausstellen würde. Das Schweben zwischen dieser Furcht und jener Hoffnung blieb dem Herrn so wenig erspart, daß es vielmehr den eigentlichen Kern der Leidensgeschichte, den Grund seiner Seelenmarter bildet.

Dies läßt sich an den zwei Hauptwendepunkten (Krisen) der Leidensgeschichte zeigen: an dem Zittern und Zagen in Gethsemane und an dem Angstruf vom Kreuz.

Als Ueberschrift dieser Ausführung mag das Wort schwermütigen Zweifels dienen, das uns Luk 18 8 überliefert ist: „Doch wenn des Menschen Sohn kommt, wird er wohl den Glauben finden auf Erden?" (den zu erwartenden und von Gott zu fordernden Glauben vorfinden bei seiner Wiederkunft zum Gericht), in Verbindung mit den Sprüchen vom Gerettetwerden nur weniger. Jesus trauert über die Unempfänglichkeit und Unbeständigkeit der Mehrzahl in seinem Volk, und seine Trauer wird zur Angst, je teuflischer die Bosheit der Feinde wird und je weniger der Glaube der Jünger sich als keimkräftiges Samenkorn der Zukunft zu bewähren scheint. Denn um so näher wird der furchtbare Gedanke gerückt, daß Israel, ja daß die Menschheit im großen und ganzen unrettbar verloren, d. h. der weiteren Entwicklung der Macht der Finsternis preisgegeben sei, und daß also die Wiederkunft des Herrn nur ein allgemeines, vernichtendes Zorngericht bringen könne. Darum bringt Jesus in Zittern und Zagen nicht bloß um sein eigenes Schicksal, das freilich seine Seele auch mit Grausen erfüllt, sondern um die fernere Zukunft seines Volkes und der ganzen sündigen Menschheit in Gethsemane die Bitte vor Gott, den Kelch des Leidens und Sterbens doch, wenn es irgend möglich wäre, vorübergehen zu lassen, d. h. mit göttlicher Wundermacht einen Weg zu eröffnen, auf welchem ein wahrhaft frommes, buß-

fertiges und gläubiges Gottesvolk geschaffen werden könnte, ohne daß zuvor das trostlose Elend der Sünde oder die Uebermacht der Finsternis sich so schrecklich offenbaren dürfte. Aber er muß sich darein ergeben, daß es nicht möglich, auch vor Gott nicht möglich ist. („Nicht wie ich will, sondern wie du willst". — „Es geschehe dein Wille".)

Und noch einmal erhub sich der Kampf in seiner Seele, als er von den irregewordenen Jüngern verlassen, von den Obersten seines Volks verdammt, von der Bosheit der Feinde noch verspottet am Kreuze hieng und allein war mit seiner Qual und seinem Gott. Noch einmal war sein Glaube bedroht von der Frage: soll denn alles vergeblich sein? zeigt sich nirgends ein Lichtstrahl, nirgends ein schwaches Anzeichen davon, daß Gott dem messiasmörderischen Volk und der verlorenen Welt noch gnädig ist? — Jesus bleibt allein mit seinem Gott, und Gott schweigt zu allem, was geschieht. Denn die letzte Bitte des sterbenden Schächers konnte zwar dem Herzen Jesu ein Wort des Glaubens und der Liebe entlocken, aber keinen die nächste Zukunft der Welt aufhellenden Trost gewähren. Und ebenso der wortlose Schmerz der wenigen Getreuen, die unter dem Kreuze standen, kann ihm zwar ein letztes Wort der Fürsorge für die Mutter abgewinnen, aber kein verheißungsvolles Bild der gläubigen Jüngergemeinde vor Augen stellen. Jesus bleibt allein mit seinem Gott, d. h. seine Seele ist von jedem Trost verlassen, den sie nicht innerlich schon besitzt, und ihr letzter Angstschrei findet keine Antwort, als die, welche sie sich selber zu geben vermag, indem sie zu dem Gott, der sie scheinbar verlassen hat, dennoch sich flüchtet und ihren letzten Atemzug in die Hände des Vaters befiehlt.

Damit ist das fernere Schicksal der Welt bis zum Ende der gesamten Weltzeit besiegelt.

Entsetzliches wird auch fernerhin und immer wieder geschehen, und Gott wird dazu schweigen (Beispiele!). Die Sünde, der Tod und die Macht der Finsternis werden sich auswirken dürfen in der Welt, und die Frommen werden diesem schrecklichen Zusammenhang äußerlich so wenig entnommen sein, daß sie vielmehr in hervorragendem Maß darunter zu leiden haben. Das ist der

Ernst des göttlichen Richters, daß die allgemeinen Folgen der allgemeinen Sünde nicht aufgehoben werden um der Frommen willen, nicht einmal um des eingeborenen Sohnes willen. Die Strafe, d. h. das, was für alle unvergebene Sünde als Strafe da ist, lag auch auf ihm, dem Schuldlosen. Das Strafübel wird auf allen liegen bleiben, so lang die Erde steht und wird alle Sünder immer wieder an ihre Verlorenheit erinnern.

Aber in diesem furchtbaren Ernst zeigt sich zugleich die Gnade Gottes.

Daß überhaupt unter den verlornen und verdammten Menschen ein Gerechter, der eingeborene Sohn Gottes, da ist, haben wir bereits als Thatbeweis der göttlichen Gnade bezeichnet. Und noch unverkennbarer zeigt sich die Gnade Gottes darin, daß er seinen Sohn, den einzig Gerechten zum Heiland gemacht hat (2. Abschnitt). Weil nun aber dieser Heiland sich gläubig in sein Leiden und Sterben ergiebt und seinen Anteil an der Sündenstrafe als das von Gottes Liebe gewollte, letzte Rettungsmittel für die Sünder erkennt, so offenbart sich darin jedem, der an Christus glaubt, die Unveränderlichkeit der Gnadenabsicht Gottes, die trotz aller noch so sehr gesteigerten, menschlichen Bosheit fortbesteht — mit Einem Wort, die Treue Gottes.

Jesus ist im Glauben gewiß, seinen Vater bitten zu können, daß er ihm „zusende mehr denn zwölf Legionen Engel", d. h. er hält fest an dem Glauben, daß die ganze Allmacht des lebendigen Gottes trotz alles entgegenstehenden Scheines noch immer zu ihm und zu seinem Heilandswerke steht. Aber sein mit Gott einiges Herz sagt ihm auch, welches der Gottes würdige Weg sei, dieses Werk hinauszuführen gemäß dem göttlichen Plan, der schon im alten Bund für den Tieferblickenden geoffenbart ist. „Die Schrift muß erfüllt werden". Aus der alttestamentlichen Offenbarung hat Jesus, entsprechend der Eigenart seines Sohnes- und Heilandsbewußtseins als Grundton das herausgehört, daß das Leiden der Frommen dem Heilswillen Gottes dienen muß (der leidende Gottesknecht im II. Jesajah). Die Frommen dürfen sich nicht scheiden von dem sündigen Volk, auch von Gott nicht verlangen oder erwarten, daß er sie den Folgen der gemein=

samen Sünde entziehe, vielmehr müssen sie durch ihren Eifer um Gottes Sache und durch ihre seelsorgerlichen Bemühungen um andere sich sogar ein zwiefältiges Teil derselben, nämlich außer den natürlichen Uebeln noch die Verfolgungsleiden und die Last der Liebesmühe aufladen und diese Last erst noch gerne tragen, damit inmitten der scheinbaren Siege der Finsternis die gnadenvolle Nähe Gottes den Auserwählten offenkundig bleibe und alle noch irgend Empfänglichen zur Buße bewogen werden durch das erschütternde Zusammentreffen dieser Offenbarung der göttlichen Gnadenmacht mit jenen scheinbaren Triumphen der Sündenmacht.

So will auch Jesus sich nicht scheiden von den Sündern, sondern freiwillig, d. h. im Glauben, sich in ein Schicksal ergeben, durch das er „unter die Uebelthäter gerechnet" wird. Damit krönt er ja nur den selbstverleugnenden, aufopfernden Dienst der sanftmütigen und von Herzen demütigen Liebe, den er schon bisher als den Kern seines Heilandswerks angesehen hat. Er ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und in solchem Dienst sein Leben hingebe — als Lösegeld anstatt vieler. Denn das ist der Preis, den die Loskaufung der vielen, verlorenen und verdammten Sünder, ihre innerliche Befreiung „von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels" kostet. Er hat mich innerlich davon erlöst „nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, theuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben". Wäre nämlich Christus dem Leiden und Sterben ausgewichen, oder hätte Gott ihm irgendwie die Marter erspart, hingegen auf den Sündern die Sündenstrafe liegen lassen, wie sie thatsächlich noch immer liegt, so müßte teils der Ernst der göttlichen Forderung (die Heiligkeit Gottes und seines Sohnes), teils der Ernst seiner Vergebungsabsicht (die Gnade und Treue Gottes und seines Sohnes), den Sündern zweifelhaft bleiben. Die Sünder müßten also zum Glauben an die heilige Liebe Gottes unfähig bleiben, innerlich gefangen oder gebunden durch die Macht der Thatsachen des Reichs der Finsternis, denen dann eben nicht die übermächtige Heilsthatsache der mitten in der Finsternis herr-

schenden und siegenden Liebe Gottes und seines Sohnes gegenüberstände.

Die Loskaufung besteht darin, daß der Sohn Gottes in Einigkeit mit dem Willen des Vaters (indem er alle Versuchungen des Satans überwindend das erwählt und durchführt, was „göttlich" und nicht „menschlich" war) die für ihn so martervolle und tötliche (ihn ans Kreuz bringende) Gemeinschaft mit den Sündern trotz allem auf ihrer Seite sich offenbarenden Haß in Liebe festhält und bis zu den äußersten Konsequenzen, bis zur völligen Selbstverleugnung und Aufopferung vollzieht.

Damit ist das Gotteswerk der Erlösung vollendet, auf Grund dessen allein die Sünder glauben können, mit voller religiös-sittlicher Wahrheit glauben können, daß Gott ihnen gnädig sei, daß also Gott, indem er durch das Erlösungswerk in den Sündern den Glauben an seine Gnade erweckt, nicht bloß die Sündenschuld wegnehme, sondern auch die noch fortwährende Sündenstrafe und Sündenmacht jetzt schon innerlich für den Glauben aufhebe und dereinst auch äußerlich aufheben werde.

So lang die Sünder das nicht glauben können, d. h. so lang sie keinen vollkommen stichhaltigen Grund haben, das zu glauben, haben sie auch wirklich keine Vergebung. Denn Gott kann den Menschen die Vergebung im Himmel nicht zusprechen ohne sie ihnen auf Erden zu offenbaren, d. h. glaublich zu machen. Er kann sie aber, wie oben gezeigt, nicht offenbaren, d. h. die Sünder nicht zum Glauben daran bringen, außer durch das Blut Christi. Nur das Blut Christi redet noch deutlich von der Liebe und Gnade Gottes auch da, wo die Schuld und das Elend der Sünde in ihrer ganzen Blöße vor uns liegen. Der Tod Christi ist die höchste und vollkommene Offenbarung der Liebe Gottes. Denn hier wird uns die Liebe Gottes nicht mit Worten gepredigt oder verheißen, sondern mit der That bewiesen, indem Gott seinen eingebornen Sohn nicht herausnimmt aus der Gemeinschaft der Sünder, sondern ihn in dieselbe und in ihre äußersten Folgen hineingiebt und preisgiebt (er „gab" seinen eingeborenen Sohn), und indem ebenso

der Sohn Gottes sich nicht weigert, das alles zu leiden, sondern freiwillig, d. h. im Glauben an die göttliche Notwendigkeit dieses Wegs, in freier, wenn auch schwer erkämpfter Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen sich dazu hergiebt („der sich selbst gegeben hat") und lieber durch die Gemeinschaft mit den Sündern den Tod am Kreuz sich zuziehen, als Gott bitten will um Scheidung von den Sündern, lieber am Kreuz ein für allemal unser Bruder, als in Herrlichkeit vor der Zeit unser Richter sein will.

So, indem der leidende und sterbende Gottessohn sich weder von Gott, noch von den Sündern lossagt, sondern ebenso die Liebe gegen die Sünder, wie den Glauben an Gott festhält, ist die im Leben Jesu offenbare Gnadenabsicht Gottes endgiltig besiegelt. Es ist also mit dem Tod Christi die Erlösungsthat des neuen Bundes vollbracht. Jesus selbst bezeichnet daher in der Einsetzung des h. Abendmahls, als seiner letzten, testamentarischen Willenserklärung, sein nun alsbald zu vergießendes Blut im voraus als das „Blut des neuen Bundes", seinen Tod also als das Bundesopfer des neuen Testaments.

Dieses Opfer ist, dem ganzen, bereits geschilderten Zusammenhang der Sache nach ein Sühnopfer. Denn ohne Sühne konnte der Gnadenbund nicht geschlossen werden, d. h. Gott konnte den Sündern seine Gnade nicht offenbaren (ethisch glaubhaft machen), ohne zugleich seinen heiligen Ernst zu zeigen.

Sühne ist nötig, wo durch geschehenes Unrecht die Majestät des göttlichen Gesetzes oder der göttlichen Weltordnung verletzt ist. Das Unrecht wird aber gesühnt dadurch, daß öffentlich gezeigt wird, wie es sich straft oder rächt, vollständiger noch dadurch, daß auch die rechte Erfüllung des Gesetzes der Uebertretung öffentlich in persönlichem und geschichtlichem Entscheidungskampf gegenüber gestellt wird.

Beides ist im Leben und Sterben Christi der Fall.

Eine Sühne für die Sünde der Menschheit liegt schon darin, daß der öffentlich in ihre geistige und geschichtliche Mitte gestellte Vertreter Gottes der sündlos Heilige war

und zum ersten Mal zeigte, was Erfüllung des göttlichen Willens ist; zugleich aber darin, daß die Sündenstrafe um seinetwillen nicht aufgehoben wird, sondern auch ihn, den Unschuldigen, und gerade um seiner Gerechtigkeit willen trifft, wodurch die Verwerflichkeit der Sünde auf die wirksamste Art kundgemacht ist.

Diese Sühne verdient aber ein Opfer, ein von Christus Gott selbst dargebrachtes Opfer genannt zu werden, sofern seine Lebenshingabe um Gottes willen eine für Gott wertvolle Gabe an Gott war. Denn Gott hätte ohne diese Gabe des Sohnes den Sündern seine Gnade nicht offenbaren, also ihnen auch nicht (wirksam) vergeben können. Es hieng aber von Christus ab, ob das Opfer in der Weise wie Gott es wollte und fordern mußte, zustande kommen sollte.

Hier tritt also eine der bisher geschilderten entgegengesetzte, jedoch keineswegs widersprechende, sondern sie ergänzende Betrachtungsweise ein. Das Erlösungswerk kann und muß von der einen Seite als Gottes That, von der andern Seite als die That des Menschen Jesus betrachtet werden. Jesus vollbrachte, was Gott bei den Menschen suchen mußte, aber in der ganzen vorchristlichen Zeit nicht fand; er leistete, was die Frommen vorher schon zu leisten versuchten, aber nicht leisten konnten. So ist er zwar einerseits als von Gott gesandt, erweckt, berufen, beauftragt, ausgerüstet, geführt, erzogen und vollbereitet (Hebr. 5 8 f.), der Vertreter Gottes bei den Menschen, der vollkommene Offenbarer Gottes, andererseits aber durch sein Suchen, Ringen, Beten und Gehorchen der Vertreter der Menschen bei Gott, der die Frömmigkeit oder Gerechtigkeit aller Frommen und Gerechten, die je gewesen sind, in seiner Person und speziell in seinem Tod vollendet, zusammenfaßt und so als Gabe Gott darbringt. Das Erste kann er vollständig nur sein, sofern er auch das Zweite ist, und das Zweite wiederum setzt das Erste voraus.

So ist der Begriff des prophetischen Mittlers durch den des hohepriesterlichen Mittlers zu ergänzen und zu vollenden. Und durch die Ueberleitung des passiven Begriffs des Opfers in den aktiven des Hohepriesters, die ja im Hebräerbrief klar vollzogen, aber auch bei Paulus und

Johannes angebahnt ist, wird zugleich das ethische[1]) Verständnis der Sühne wie des Opfers ausgedrückt. Von hier aus vermag ich nun die mir wertvoll gewordenen Gedanken von W. F. Geß und E. Kühl mit dem Sühnopferbegriff zu kombinieren. Die ethischen Eigenschaften der Person und des Werkes Christi sind es, die ihn zum rechten Hohepriester und sein Opfer zu einem Gott wohlgefälligen Sühnopfer machen. Nicht die Quantität des Leidens, nicht die Dauer und der Grad seiner leiblichen und seelischen Schmerzen ist das für Gott Wertvolle (denn Hunderte haben quantitativ mehr als Christus gelitten), sondern auf die Art und Weise kommt es an, wie Christus sich das Leiden zuzog und wie er es dann trug. In diesem Wie des Leidens und Sterbens ist ja auch allein die Gesinnung Christi (heilige Liebe) und ebendarin die Gesinnung Gottes gegen uns offenbar. Und nur dieses Offenbarwerden der Gesinnung Gottes und seines Sohnes kann diejenige Bürgschaft für die Sinnesänderung („Buße und Glauben") der noch rettbaren Sünder gewähren, ohne welche der göttliche Gnadenwille (Wille zur Vergebung) nicht wirksam werden kann. Darum ist auch im kirchlichen Unterricht bei der Schilderung des hohepriesterlichen Wirkens Christi alles Gewicht darauf zu legen, daß die göttliche Absicht in diesem Wirken und der von Gott beabsichtigte Eindruck desselben auf die noch empfänglichen Gemüter mit zur Darstellung komme. Nur so vermeiden wir die Klippe, die der Begriff der Stellvertretung in sich birgt, d. h. wir vermeiden den Schein, als ob das, was Christus für uns und an unsrer Stelle gethan und gelitten hat, uns die Sinnesänderung ersparen, statt dieselbe in uns bewirken sollte. Dieser Schein entsteht, wenn die Begriffe „Sühne" und „Opfer" nicht in organischem Zusammenhang mit dem richtigen Begriff der Offenbarung als der Glauben bewirkenden Thätigkeit Gottes behandelt werden. Uns drücken aber jene Worte

---

[1]) Ich kann hier auf das verweisen, was ich im 1. Jahrgang dieser Zeitschrift im 5. Heft in einem Aufsatz über das Verhältnis der Begriffe „Opfer" und „Sakrament" (besonders S. 471—475) ausgeführt habe. Vgl. dort namentlich, was über das Kultusopfer zu sagen ist und hier nicht beigezogen werden kann.

einfach in zusammenfassender und abschließender Weise dasselbe aus, was wir schon unter dem Begriff der Offenbarung des göttlichen Ernstes in der Gnade und der Gnade in dem Ernst ausgeführt haben. Und zwar können sie, wofern man nur den Begriff der Sühne statt an die alte Satisfaktionstheorie vielmehr an die auch den Schülern zugänglichen Erfahrungen des gegenwärtigen, religiös-sittlichen Lebens, namentlich an die Erfahrung der Solidarität der ethischen Gemeinschaften anknüpft, sogar der weiteren Veranschaulichung des früher Gesagten dienen.

Ein Versuch hiezu sei hier noch gemacht.

Wenn irgendwo schweres Unrecht geschehen ist, so sagt man: das schreit zum Himmel, oder: das fordert eine „Sühne". Durch das geschehene Unrecht ist ja das göttliche Gesetz oder Recht übertreten. Wenn das fort und fort geschehen dürfte, so würde das Ansehen, die Geltung des göttlichen Gesetzes unter den Menschen immer schwächer werden. Die Ungerechten würden immer frecher, die Gerechten immer kleinlauter werden. Darum fordert man, daß das Unrecht „gesühnt" werde. Das geschieht 1) wenn es öffentlich gestraft, und zwar womöglich so gestraft wird, daß der, welcher gesündigt hat, sein Unrecht einsieht und bereut. Dies trifft z. B. zu, wenn etwa ein Mörder hingerichtet wird und vorher noch selbst bekennt, daß er diese Strafe verdient habe. Wenn er aber auch verstockt bleibt, so erkennens wenigstens andere, daß man nicht ungestraft sündigen kann; und bei denen, die das mit Ehrfurcht erkennen, ist dann das Unrecht gesühnt, d. h. das in ihren Augen erschütterte Ansehen des Gesetzes wieder hergestellt. 2) Noch vollständiger aber ist die Sühne, wenn das Unrecht auch wieder gut gemacht wird, wenn z. B. ein wegen Trägheit bestrafter Schüler nachher durch Fleiß das Versäumte hereinholt, wenn ein Dieb, Betrüger oder Wucherer später ehrliche Arbeit leistet, das unrechtmäßig Erworbene zurückerstattet und noch den Dürftigen mitteilt von dem, was er hat (vgl. Zacchäus). Denn hier ist die Anerkennung des Gesetzes vonseiten des Sünders eine thatsächliche und wird auch nicht ohne Eindruck auf andere bleiben.

So sollten eigentlich wir alle jegliche Strafe unserer Sünden in Demut und Reue als gerecht anerkennen und alles Unrecht, das wir gethan haben, wieder gut zu machen suchen. Das wäre eine Sühne, die Gott gefallen könnte, denn dadurch käme sein oft mißachtetes Gesetz und Recht wieder zu Ehren in der Welt.

Da ist nun aber leicht zu sehen, daß wenn die Sühnung eines Unrechts allein von dem abhienge, der es begangen hat, das meiste Unrecht ungesühnt bleiben würde. Denn viele wollen ihr Unrecht nicht wieder gut machen, viele könnens gar nicht und viele beugen sich auch dann, wenn sie wider ihren Willen gestraft werden, nicht demütig unter die gerechte Strafe.

Darum sorgt Gott in seiner Weise für die rechte Sühne und zwar dadurch, daß er die Menschen nicht bloß als einzelne, sondern auch als zusammengehörige Gemeinschaft behandelt. Wenn er straft, so straft er nicht einen allein, sondern läßt andere mit leiden, auch weniger Schuldige und sogar Unschuldige (die Familie eines Lasterhaften); ja oft zeigt er sein Mißfallen an der Sünde hauptsächlich dadurch, daß er ihre schlimmen Folgen auf Unschuldige hinleitet, damit wenigstens die noch nicht ganz Verstockten einen Abscheu gegen die Sünde bekommen und sie bei sich selbst wie bei andern desto strenger verurteilen. So sind jedenfalls, wenn Gott straft, immer etliche da, an denen die Strafe nicht vergeblich ist, sondern ihren Sühnezweck ganz oder teilweise erreicht. Ebenso auch das Wiedergutmachen geschehenen Unrechts überläßt Gott nicht dem betreffenden Sünder allein, sondern treibt durch Aufdeckung der gemeinsamen Schuld auch noch andere dazu an, das geschädigte Ansehen des göttlichen Gesetzes durch ihr Verhalten wieder zur Geltung zu bringen. Wo es am Tage liegt, daß ein Unrecht die gemeinsame Schuld vieler ist, da wird es nie an solchen fehlen, die an ihrem Teil das Unrecht gut zu machen, zu „sühnen" suchen. Z. B. wenn ein auf Unrecht beruhender sozialer Mißstand so lang geduldet worden ist, bis er „gen Himmel schreit", dann thut Gott oft auf einmal viele Herzen auf und setzt viele Hände in Bewegung um den Schaden zu heilen. Gott sorgt also nach der Weisheit seiner Weltregierung dafür, daß die Menschen allemal wieder gemeinsam die Strafe ihrer Sünden zu fühlen be-

kommen und darum auch Veranlassung haben, ihre gemeinsame Schuld und die gemeinsame Pflicht des Wiedergutmachens zu erkennen. Gott sorgt dafür, daß nichts vergeblich ist, was er thut; darum thut er alles, was er thut, für viele, nicht bloß für einen oder für wenige. So ist die Strafe, die bei Verstockten nichts hilft, doch zu etwas gut für die nicht Verstockten derselben Gemeinschaft, und was die Gottlosen in derselben nicht wieder gut machen wollen, das läßt Gott gut machen und „sühnen" durch die Frommen. Er läßt einen für den andern oder für mehrere andere arbeiten, leiden und beten, und den Frommen mutet er davon am meisten zu.

Einen aber wissen wir, dessen ganzes Leben, Leiden und Sterben nach Gottes Rathschluß nichts als Arbeit, Gebet und Aufopferung für andere, für viele, ja für alle war. Sollte also das, was er gethan und gelitten hat, nicht eine sühnende, die Geltung des göttlichen Gesetzes bei den Menschen wiederherstellende Kraft haben?

Er wurde von Gott in die Gemeinschaft der Sünder, in die eigentliche Mitte des Kampfes zwischen Licht und Finsternis hineingestellt, um im Kampf mit der Sünde und mit der Macht der Finsternis den Ernst und die Gnade Gottes zu offenbaren. Und indem er nun in Glauben und Liebe auf dem wichtigsten, entscheidenden Gebiet (dem religiös-sittlichen) und im Mittelpunkt der Weltgeschichte durch Wort und That alles gut zu machen suchte, was die Sünder böse gemacht haben und noch immer böse machen, brachte ihm der hieraus entstehende, typische Kampf zwischen Licht und Finsternis ein Maß des Leidens, durch das er jedem Leidenden als Bruder zugesellt ist. Er hat aber auch des äußersten Leidens, das seine Gemeinschaft mit den Sündern zur Folge hatte, sich nicht geweigert, sondern es in Glauben und Liebe sanftmütig und demütig auf sich genommen und so die Sünde anderer, d. h. die furchtbaren Folgen fremder Sünde getragen. Sein Gutmachen der Sünden anderer vollendete sich also im geduldigen Erleiden fremder Sündenstrafe. So vollzog er die Gemeinschaft mit den Sündern bis zu der letzten Konsequenz des äußerlichen Unterliegens unter

der von ihnen verschuldeten Gewalt der Finsternis, und war dabei gewiß, gerade dadurch den Willen des Vaters zu erfüllen.

Der ethische Eindruck davon kann neben dem der Liebe und Gnade des Gottessohns kein anderer sein, als daß das Gutmachen des Bösen eine unbedingte göttliche Notwendigkeit, und die Verkettung jedes äußersten Strafübels der Menschheit mit der allgemeinen Sünde eine unzertrennliche, auch der reinsten Unschuld zulieb nicht lösbare ist. Und dieser Eindruck muß jedes dafür noch empfängliche Herz zur bußfertigen Erkenntniß der Verwerflichkeit der Sünde und zu dem ernstlichen Entschluß bringen, eigene wie fremde Sünde nach Möglichkeit wieder gut zu machen. Der Schluß a majori ad minus, von der Stellung Christi zu Sünde und Strafübel auf unsre Stellung dazu ist hier unausweichlich und kann seine ethische Wirkung nicht verfehlen. Hat Christus, der Unschuldige und Gerechte, in Glauben und Liebe sein Leiden hingenommen, weil er es für unmöglich vor Gott erkannte, daß die Strafe von den Sündern sollte genommen, oder er von ihnen und ihrer Strafe geschieden werden, so sind wir durch den darin offenbaren Ernst Gottes um so mehr verbunden, die göttliche Notwendigkeit oder Gerechtigkeit jedes uns und unsere Mitmenschen treffenden Strafübels demütig und bußfertig anzuerkennen. Und war für Christus, den Unschuldigen und Gerechten, die einmal vorhandene Sünde der Menschheit nur der Anlaß, alle seine Kraft an die Heilung des durch die Sünde entstandenen, religiös-sittlichen Schadens zu setzen, so muß um so mehr uns Schuldige und Mitschuldige die hieraus entspringende Erkenntnis des göttlichen Ernstes antreiben zu angestrengter Arbeit an der religiös-sittlichen Erneuerung unsrer selbst und unsrer Mitmenschen. Und der besondere Umstand, daß mit dieser so einzig wirksamen Offenbarung des göttlichen Ernstes im Kreuze Christi die vollkommene Offenbarung der göttlichen Gnade unmittelbar eins ist, wird die durch nichts anderes erreichbare Folge haben, daß wir uns in der tiefsten Demütigung zugleich in den Himmel erhoben, in der größten Anspannung der eigenen Kraft zugleich unbedingt von Gott getragen fühlen.

Der durchs Kreuz Christi bewirkte Antrieb zur Sinnesänderung ist der stärkste, der sich denken läßt. Und gerade mit dem geschichtlichen Vorhandensein und lebendigen Fortwirken dieses stärksten Antriebs ist die innerhalb der sündigen Welt einzig mögliche Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Majestät des göttlichen Gesetzes, mit einem Wort, die ethische Sühne gegeben. So gewinnen wir durch die Rücksicht auf die ethische Wirkung der Sühne erst den vollen Begriff derselben. Ethische Sühne ist geschichtliche (man kann hier sowohl an die Lebensgeschichte des einzelnen, wie an die Geschichte einer Gemeinschaft, eines Volkes oder der ganzen Menschheit denken) Einverleibung eines wirksamen Antriebs zur Sinnesänderung in ein Menschenleben, oder in eine ethische Gemeinschaft. Denn eben durch diese Einverleibung ist die Geltung des göttlichen Gesetzes bei dem betreffenden Menschen, oder in der betreffenden Gemeinschaft prinzipiell wiederhergestellt. In diesem Sinn ist das Blut Christi oder der gekreuzigte Christus die Sühne für die Sünden derer, welchen er zum stärksten Antrieb der Sinnesänderung geworden ist, prinzipiell also, von der Seite Gottes, oder mit Glaubensaugen betrachtet, die Sühne für die Sünden der ganzen Welt, da nach Gottes Absicht die Wirkung seines Todes auf alle berechnet ist und an allen versucht werden soll (I Joh 2 1 f. u. 4 10).

Will man nun hier noch die kirchlich uns besonders geläufigen Gedankengänge der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung angliedern, so kann ganz im Anschluß an das Bisherige gesagt werden: Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung geschieht nicht ohne eine Sühne d. h. nicht ohne wirksame Geltendmachung des göttlichen Ernstes, nicht ohne Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Majestät des göttlichen Gesetzes, denn sie geschieht ja so, daß das Offenbarungsmittel der sündenvergebenden, rechtfertigenden Gnade zugleich eine Bürgschaft für die Sinnesänderung, ein wirksames Mittel der Bekehrung ist für die, welche gerechtfertigt werden. Diese Bürgschaft liegt in der Person und dem Werk Christi, besonders in seinem Tod, d. h. in

der Art und Weise, wie er seinen Glauben und seine Liebe im geschichtlichen Zusammenstoß mit der Macht der Finsternis bethätigt und in Geduld und Treue bewährt hat. Sein Tod, der die heilige Liebe Gottes wirksam offenbart, kann nicht ohne die entsprechende ethische Wirkung auf die Empfänglichen gedacht werden. Gott kann daher diese Empfänglichen schon im Voraus für gerecht erklären, ihnen die vollkommene Gerechtigkeit Christi zurechnen, oder ihnen die Gerechtigkeit von Gott (Luther: „Die vor Gott gilt") schenken, also ihnen um Christi willen oder um des Blutes Christi willen ihre Sünden vergeben. So dient die Dahingabe Christi in den Tod, dieses scheinbare Unrecht der göttlichen Weltregierung, dem Heilszweck der Rechtfertigung vieler. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht (als Sünder behandelt), auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (II Kor 5 21). Der Grund der göttlichen Vergebung ist daher nicht die menschliche Sinnesänderung (die Buße und der Glaube), etwa gar die aus einem Willensentschluß des natürlichen Menschen hervorgehende Sinnesänderung, sondern der Grund ist einfach die freie, göttliche Gnade. Aber die göttliche Gnade, die Vergebungsabsicht Gottes wird nicht offenbar (glaublich) ohne das Blut Christi, und das Blut Christi kann nicht anders als zugleich Sinnesänderung (Glauben) wirken bei denen, die Vergebung empfangen. (Ueber den Begriff der „Versöhnung" vgl. den folgenden und übernächsten Abschnitt.)

So mündet hier das, was wir von dem Wert des Erlösungswerks Christi für Gott gesagt haben und unsrer Gottesidee gemäß sagen mußten, wieder ein in die Beantwortung der Hauptfrage des zweiten Hauptartikels: Was will und kann Christus mit dieser ganzen, in seinem hohepriesterlichen Sühnopfertod gipfelnden Offenbarung der heiligen Liebe Gottes bei uns und in uns bewirken?

Denn der besondere Wert des Werkes Christi für Gott besteht eben darin, daß es eine besondere Wirkung auf uns auszuüben vermag.

Die Antwort auf jene Hauptfrage aber lautet kurz: Christus will und kann machen, ja als gläubige Christen bekennen wir:

er hat gemacht, daß wir trotz unsrer Sündenschuld und trotz aller Not unsres Lebens glauben können an die Gnade der Sündenvergebung, und daß wir in solchem Glauben des göttlichen Wohlgefallens und Beistandes gewiß mit Freuden den schweren Dienst der Liebe in der Nachfolge Jesu zu thun vermögen. Christus hat uns also, so viel an ihm liegt, innerlich erlöst „von allen Sünden, vom Tod und von der Gewalt des Teufels", „erworben und gewonnen" zu seinem Eigentum für den Dienst Gottes in seinem Reich. Er ist durch seine göttliche, heilige Liebe der Herr über unser inneres Leben, er hat — wenn wir anders wirklich an ihn glauben — uns das Herz abgewonnen für Gott und Gottes Reich.

4. Die Auferstehung.

Ist denn aber Christus heute noch der Herr, zu dem er sich einst gemacht hat durch sein Leiden und Sterben? Vor allem: Ist er noch ebenso gegen uns gesinnt, wie einst gegen das sündige Israel? Und gilt das, was er damals gethan und gelitten hat, heute noch vor Gott? Offenbart Gott heute noch den Sündern seine Liebe und Gnade durch ihn?

So gewiß er Gottes Sohn und sein Werk auf Erden Gottes Werk war, so gewiß kann er und sein Werk mit dem Kreuzestod nicht aufgehört haben. Darum hat er selbst im voraus mit seinem Leiden und Sterben immer zugleich seine Wiederbelebung und Wiederkehr zu den Jüngern, d. h. die Fortsetzung und Vollendung seines Heilandswerks durch seine Person verkündigt. Und zwar in ganz kurzer Frist („am dritten Tage") verhieß er seine Auferweckung, und seine Zeitgenossen solltens erleben, wie durch ihn, den Lebendigen, das Reich Gottes kommt „in Kraft".

Das Zeugnis der Apostel von den Erscheinungen des Auferstandenen, die Geistesausgießung über die Gemeinden, der Siegeslauf des Evangeliums zeigt, daß seine Weissagung in Erfüllung gegangen ist. Die Bluttaufe, auf die ihm so bange war, ist nicht vergeblich gewesen, das Feuer, das er entzünden

wollte auf Erden, es brennt in hellen Flammen, das Weizenkorn, das begraben wurde, es ist lebendig geworden.

Hätte er sich nicht als lebendig erwiesen nach dem Kreuzestod, wäre er nicht selbst persönlich wieder auf den Plan getreten als das lebendige Haupt der Gemeinde, so müßten seine Jünger bis heute darauf warten. Denn niemand, kein sündiger Mensch vermag sein Werk fortzusetzen. Dann würde es aber auch schon längst niemand mehr geben, der an ihn glaubte, dann wäre schon längst keine Christenheit mehr auf Erden. Gleich die ersten Jünger hätten denken müssen: das Gnadenjahr ist vorbei; es hat nur so lang gewährt, als er, der Bräutigam, bei uns war. Nun hat Gott ihn zu sich genommen in den Himmel, uns aber zurückgelassen in der argen Welt, und es ist hinfort die alte Kluft zwischen Himmel und Erde. Da haben wir nichts weiter zu erwarten als den zukünftigen Zorn.

Also, es wäre unmöglich gewesen, noch länger an Gottes Gnade zu glauben. Unser ganzer christliche Glaube an Gottes Gnade stützt sich darauf, daß der Gekreuzigte von Gott auferweckt ist und „kräftiglich eingesetzt zum Sohne Gottes", erhöht zur Rechten Gottes, „lebet und regieret in Ewigkeit". Alle Apostel predigen den Gekreuzigten und Auferstandenen. Und daß dieser Glaube der Apostel bis heute nicht ausgestorben ist, sondern sich immer weiter ausbreitet, ist der stärkste Beweis dafür, daß Christus lebt und sein Werk fortführt. (Näher ist dies im dritten Hauptartikel auszuführen.) Denn keine menschliche Macht könnte den christlichen Glauben an Gottes Liebe und Gnade erzeugen oder erhalten, wenn wir nicht für immer einen lebendig fortwirkenden Heiland hätten.

So reden denn auch die Apostel und alle rechten Prediger des Evangeliums in der Christenheit bis heute nicht in ihrem eigenen Namen, sondern im Namen Christi als des einzigen und vollkommenen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. In Christus, in seinem Leben, Leiden und Sterben, gieng Gott daran, die Welt zu versöhnen mit ihm selber, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete, und das Wort von der Versöhnung unter uns (in unsrer Mitte) aufrichtete (hinstellte). Gott

kann das so angefangene Versöhnungswerk nicht unvollendet lassen. Durch das Leben, Leiden und Sterben Christi war das Hindernis der Offenbarung der göttlichen Gnade und des Glaubens an die göttliche Gnade aus dem Wege geräumt. Christus und sein geschichtliches Lebenswerk war der vollgiltige Beweis dafür, daß Gott den Sündern ihre Sünde nicht zurechnete. Ihn und sein Werk predigt bis heute „das Wort von der Versöhnung". Alle rechten Prediger des Evangeliums sind „Botschafter an Christi statt" und werben Unterthanen für diesen Einen Herrn. Und Gott ist es, der sie sendet, wie er ihn gesandt hat. Gott läßt durch sie jedermann bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott!" (II Kor 5 19–21) d. h. erkennet Christus als euren Herrn an, glaubet an die Gnade Gottes, die in Christus und seinem Opfertod offenbar ist, und lebet dieses Glaubens, indem ihr ihm als eurem Herrn in seinem Reiche dienet „in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tod, lebet und regieret in Ewigkeit." Nur wenn dieser Glaube und dieses neue Leben in euch begonnen hat, seid ihr wirklich „versöhnt" mit Gott.

Indem wir also nach dem Opfertod Christi seine Auferstehung bekennen, wollen wir die Ueberzeugung aussprechen, daß Gott in Christus seinen Gnadenwillen ein für allemal endgiltig erklärt hat. Gott hat das Opfer Christi angenommen und ist in allem einig mit dem, was Christus in seinem ganzen Lebenswerk gewollt hat. Christi Gnade ist Gottes Gnade, das Evangelium von Christus ist Gottes Wort an uns, die Predigt von Christus ist eine fortwährende Bitte Gottes an uns: glaubet doch an meine Gnade und mißtrauet mir nicht mehr. Wer diesem Evangelium glaubt, für den ist natürlich auch die Gesinnung des erhöhten Christus gegen die Sünder dieselbe wie die des leidenden und gekreuzigten. Christus will heute noch ihr Freund und Bruder sein, wiewohl er Gottes Sohn und zur Rechten Gottes ist. So ist er der ewige, der königliche Hohepriester.

Weil aber das, so muß sich an ihm das Schicksal jedes Menschen endgiltig entscheiden. Das Evangelium von

ihm muß allen, auch den Toten („niedergefahren zur Hölle") offenbar werden, und er wird zuletzt kommen als Richter der Lebendigen und der Toten, um sein Reich zu vollenden.

Jetzt verstehen wir endlich auch, warum dieser Mensch, Jesus, „wahrhaftiger Gott" heißt, „vom Vater in Ewigkeit geboren". Es ist an diesem Menschen etwas einzig Geheimnisvolles, das kein Mensch fassen kann, das ihm selber ein Geheimnis war, so lang er als Mensch auf Erden wandelte. „Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater", niemand weiß, was alles in diesem Menschen liegt und wie er alles das ausrichten wird, was Gott durch ihn ausrichten will (vgl. auch Mark 13 32). Das Werk Christi, von dem wir auf Erden nur einen schwachen Anfang sehen, ist Gottes Werk. Es reicht nach vorwärts wie nach rückwärts hinein in die Ewigkeit. Ein bloßer Mensch kann nicht durch die ganze Schöpfung hin wirken. Das kann nur der Eine Mensch, der eins ist mit Gott selber, der von Gott ausgegangen ist als Gottes Sohn, und zu Gott geht, indem er alle die Seinen mit sich führt — zu Gott.

Und darum glauben wir an ihn als unsern Herrn, weil wir in ihm unsern Gott finden.

Nachdem wir so den zweiten Hauptartikel und Luthers Erklärung dazu im Sinn der ethischen Versöhnungslehre ausgelegt haben, genügen wenige Striche, um anzudeuten, wie wir uns die S. 190ff. vorgeschlagene, repetitionsweise Verwendung der Fragen 32—36 des württ. Konf. denken. (Den Wortlaut der Fragen vgl. S. 188—190.)

Frage 32 (von der Gottheit der Person Christi) schließt sich unmittelbar an die soeben am Schluß des zweiten Hauptartikels gegebene Erklärung über die „Gottheit Christi" an und fügt nur den „Schriftbeweis" hinzu, über dessen exegetische Richtigkeit oder Unrichtigkeit wir im kirchlichen Unterricht nicht zu verhandeln haben, da wir uns mit dem unzweifelhaften Satz begnügen können, daß Christus in der heiligen Schrift Gottes „eigener" und „eingeborener Sohn", ja sogar „Gott" genannt wird. Die orthodoxe Lehre von der Gottheit Christi wird an diese

Schriftstellen natürlich nur der knüpfen, der von ihrer Schriftgemäßheit und Wahrheit überzeugt ist. Daß sie nicht die unumgängliche Voraussetzung einer positiven Versöhnungslehre ist, dürfte aus dem Bisherigen erhellen.

Frage 33 (vom Werk Christi) giebt Gelegenheit, noch einmal einzuprägen, daß die Erlösung eine ethisch vermittelte ist. Innerlich frei von der Schuld und Macht der Sünde können wir uns nur deshalb fühlen, weil der Sohn Gottes „das ganze Gesetz erfüllt" hat als der Gerechte und Heilige, und doch von uns nicht geschieden sein wollte, sondern alles „uns zu gut" gethan hat, um uns aus der Sünde herauszuhelfen, ja weil er sogar „Tod und Marter am Kreuz gelitten" hat uns zu gut, d. h. nur damit wirs glauben könnten, daß er mit uns, auch mit unsrer Strafe, Gemeinschaft haben und halten will bis zum Tod. – Und das ist von Gott geschehen, Röm 4 25. Gott hat ihn dazu hergegeben und sogar in den Tod dahingegeben um unsrer Sünden willen, d. h. um mit der That zu zeigen, daß er trotz unsrer Sünden uns gnädig ist und doch die Sünde nicht leicht, sondern ernst nimmt, sofern er nicht ohne eine Sühne vergiebt. — Endlich ist es gewiß, daß das auch heute noch und für immer gilt. Denn Gott hat ihn „um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt", also ihn uns für immer zum Mittler und Fürsprecher gegeben, der dafür einsteht, daß weder die Schuld noch die Macht der Sünde uns hindern kann, die Gerechtigkeit zu erlangen, die vor Gott gilt.

Bei Frage 34 (vom „Verdienst" Christi) wiederholen wir, daß Christi Tod ein Opfertod, die von ihm geleistete Sühne ein Sühnopfer, d. h. eine für Gott wertvolle Gabe ist, und daß Gott diese Gabe annimmt, indem er „mir aus Gnaden und um Christi willen alle meine Sünden verzeiht und mich für fromm und gerecht und für sein liebes Kind will halten und mich ewig selig machen." Das hat Christus „verdient" (= das ist er wert)[1], daß Gott wirklich das thut, was Christus mit seinem ganzen Leben, Leiden und Sterben gewollt hat. — Und Gott

[1] Ich bin mir der hier vollzogenen Umdeutung der orthodoxen Lehre vom Verdienst Christi wohl bewußt.

thut es gerne, denn er selbst hat ja aus Gnaden uns seinen eingeborenen Sohn gesandt, geschenkt, ihn in den Tod gegeben und auferweckt, das alles zu unserem Heil oder zu unserer Erlösung.

Endlich Frage 35 und 36 (vom Versöhnungsglauben) pflege ich zu benützen, um noch einmal zu betonen, daß der Erfolg des Werkes Christi bei den Gläubigen die „Versöhnung" ist. Die nämlich, welche das alles zu Herzen nehmen, was Christus für uns gethan und gelitten hat, oder welche sich durch die Liebe des Gekreuzigten und Auferstandenen das Herz abgewinnen lassen, die lassen sich ebendadurch auch „versöhnen mit Gott", die Sühne und überhaupt die gesamte Offenbarung des Ernstes wie der Gnade Gottes hat bei ihnen den gottgewollten Erfolg der Wegschaffung des Mißtrauens und der Erweckung des Glaubens, und sie haben nun ein mit Gott versöhntes Gewissen, Frieden mit Gott, Freudigkeit zur schweren Arbeit der Liebe und gewisse Hoffnung des ewigen Lebens, sind also durch den Versöhnungsglauben Priester geworden, die allezeit den Zugang zu Gott haben, und Könige, die von Herzen gern dienend über alles herrschen, denen alles, auch die Trübsale, zu ihrem Besten dienen muß. Kurz sie alle miteinander leben und dienen in einem Priesterkönigreich in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit unter ihrem König, Christus, und haben also den eingebornen Sohn Gottes zum Herrn.

Ob es nun wirklich praktisch ist, in der beschriebenen Weise die eigentliche Ausführung der Erlösungs- und Versöhnungslehre an Luthers Erklärung zum zweiten Hauptartikel anzuknüpfen und nachher die Fragen des württ. Konf. oder anderer orthodoxer Lehrmittel zur Repetition zu verwenden, darüber werden andere anderer Ansicht sein.

Ich will nicht bestreiten, daß sich die ethische Versöhnungslehre auch an diese Fragen selbst anknüpfen ließe. Immerhin aber scheint es mir sehr schwierig, eine das wirkliche Leben des geschichtlichen Christus verwertende Ausführung in die 33. Frage und ihre scholastische Unterscheidung des thätigen und leidenden Gehorsams hineinzupfropfen, und die Hindernisse zu überwinden, die in der Voranstellung der abstracten Lehre von der Gottheit

und Gottessohnschaft Christi in der 32. Frage liegen. Die meisten werden eben doch zuerst die im Apostolikum zwischen Geburt und Tod Christi gelassene Lücke benützen, um über die Reichspredigt Jesu das Nötige mitzuteilen und die Lehre von seiner Gottessohnschaft vorzubereiten. Und wenn diese Ausführung nicht dürftig ausfallen soll, so muß auch gleich die offenbarende und versöhnende Bedeutung seines Lebens im bewußten Vorausblick auf den das Werk krönenden Opfertod klar gemacht werden. Geschieht aber das, so bekommt nachher die 33. Frage ganz von selbst keine andere Aufgabe als die der nochmaligen Einprägung der wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen das Werk Christi zu betrachten ist.

— —

Doch nun dürfte es zweckdienlich sein, das Verhältnis dieser unsrer Darstellung der „ethischen Versöhnungslehre" zur orthodoxen in zusammenfassender Weise ans Licht zu stellen.

Vielleicht werden manche, die sich im wesentlichen für „altgläubig" halten, geneigt sein zu sagen, daß sie sich unter der „ethischen Versöhnungslehre" der „modernen Theologie" etwas ganz anderes vorgestellt hätten, und daß sie mit vielem von dem hier Ausgeführten zu sehr einverstanden seien, als daß sie es wirklich der ihnen so verdächtigen „modernen Theologie", oder gar der „Schule Ritschls" zutrauen möchten.

Ich will es mir gefallen lassen, als ein nach der Seite der Tradition hin hinkender Moderner angesehen zu werden, wenn ich dafür manchen „Altgläubigen" einige Neologie in die Schuhe schieben darf. Ich bin nämlich im Ernste der Meinung, daß die geschilderte Auffassung der Versöhnung durch Christus dank den gründlicheren, biblischen Studien der neueren Zeit sich bereits in viel weiterem Umfang durchgesetzt hat, als manche glauben wollen. Nur der tiefeingewurzelte Verdacht des Rationalismus und Pelagianismus, den man gegen die „moderne Theologie" im allgemeinen hegt, legt vielen noch eine gewisse Zurückhaltung auf. Sollte mirs aber gelungen sein, diesen Verdacht bei etlichen zu überwinden und ihnen ein besseres Zutrauen zu der Richtung

einzuflößen, in der jetzt gearbeitet wird, so wäre der Zweck dieses Aufsatzes erreicht.

Die ausschlaggebende Abweichung unsrer Lehre von der orthodoxen ist, wie gleich anfangs hervorgehoben, die, daß wir nicht von einer Versöhnung Gottes, nicht von einer Umstimmung des beleidigten, zornigen Gesetzgebers und Richters reden, sondern die Versöhnung als Offenbarungsthat der immer gleichen, heiligen Liebe Gottes fassen. Daraus folgt eigentlich alles andere von selbst.

Der Begriff der Offenbarung der Liebe Gottes ist ja unleugbar im Neuen Testament den vom orthodoxen System bevorzugten Begriffen des Lösegelds, der Sühne, des Opfers und der Versöhnung, mit einem Wort, dem Begriff der Vertretung der Sünder bei Gott unbedingt übergeordnet. Dies wird gemäß den unabweisbaren Ergebnissen der biblisch-theologischen Arbeit von immer mehreren anerkannt und ist neuestens auch dogmatisch wieder von Th. Häring in überzeugender Weise nachgewiesen worden.

Die Versöhnung ist nur die unter bestimmten Gesichtspunkten betrachtete Offenbarung der heiligen Liebe Gottes.

Indem wir daher zu zeigen versuchten, inwiefern Christus der vollkommene Offenbarer der heiligen Liebe Gottes ist in seinem Leben wie in seinem Sterben, ist uns gerade im Nachdenken über diese Offenbarung klar geworden, daß dieselbe eine versöhnende ist, und daß das Objekt der Versöhnung die Menschen sind, so gewiß als die Offenbarung sich an die Menschen wendet. Die Offenbarung der Liebe Gottes versöhnt die Sünder mit Gott, einfach sofern sie wirkliche, d. h. wirksame, erfolgreiche Offenbarung ist, sofern es wirklich gelingt, die Sünder auf einem Gottes würdigen, nämlich auf ethisch richtigem Wege zum Glauben an die Gnade Gottes zu bringen. Und sofern das Lebenswerk Christi und insbesondere sein Tod diesen ethisch richtigen Weg der versöhnenden Offenbarung eröffnet, leistet Christus für Gott etwas, das wir leisten sollten, aber als Sünder nicht leisten können. Christus, der vollkommene Offenbarer Gottes, der Vertreter Gottes bei den Menschen, ist also zugleich unser Vertreter bei Gott.

Doch ich höre schon die bekannten Einwände.

Die ganze Versöhnung, sagt man, bestände nach unsrer Lehre eben doch nur darin, daß den Sündern gesagt wird, Gott sei ihnen gnädig trotz ihrer Sündenschuld, und daß sie ermahnt werden, dies zu glauben. Christus sei uns nur der erste, der darauf gekommen sei, daß Gott gnädig ist, nur der Offenbarer dieses Geheimnisses.

Verräterisches „nur“! Es verrät, daß die, welche es im Munde führen, einen völlig intellektualistischen Begriff von der Offenbarung voraussetzen, einen Begriff, der ihnen gestattet, die „Offenbarung“ als etwas Geringeres der „Versöhnung“ gegenüberzustellen. Ist es denn wirklich nur eine Kleinigkeit, daß Christus zuerst in der sündigen Welt die volle, rein ethisch begründete Gewißheit der Gnade Gottes gegen die Sünder innerlich erlebte? Und hatte es für ihn wirklich gar keine Schwierigkeit, dies entdeckte Geheimnis andern mitzuteilen? Freilich nicht, wenn ihm das Geheimnis durch einen göttlichen Schluß der formalen, natürlichen Vernunft, oder durch „übernatürliche“, lehrhafte Mitteilung, durch „Eingebung“ im Sinn der orthodoxen Inspirationslehre „geoffenbart“ wurde, und wenn er dann keine andere Aufgabe hatte, als diese Lehre weiterzugeben und allenfalls noch durch Wunder und Zeichen als eine göttliche zu erweisen. Wäre dies unsere Ansicht von der Offenbarung, so wäre es allerdings eine höchst bedenkliche Verwässerung des Christentums, den Begriff der Versöhnung dem der Offenbarung unterzuordnen. Nun es aber offenkundig ist, daß die „Schule Ritschls“ und überhaupt die gesamte moderne Theologie (auch die „positive“) jenen intellektualistischen Offenbarungsbegriff aufs entschiedenste ablehnt, so ist es ein unbilliges Verfahren, durch Unterschiebung dieses überwundenen Standpunkts die ethische Versöhnungslehre als rationalistisch und pelagianisch zu verdächtigen.

A. Ritschl hat allerdings in seinen rein wissenschaftlich gehaltenen Darlegungen die psychologischen und ethischen Vermittlungen, welche die abstracten Sätze der Dogmatik erst praktisch verwendbar machen und daher den Männern des praktischen Amts mit Recht besonders wichtig sind, zu wenig berücksichtigt und insofern den mannigfachsten Mißdeutungen einen beträchtlichen Spielraum gelassen. Jedoch sollte man wenigstens so ausdrückliche

und präzise Erklärungen, wie sie im „Unterricht in der christlichen Religion" §§ 39 40 41[1]) gegeben sind, nicht einfach ignorieren. Aus denselben geht für jeden, der sehen will, mit Sicherheit hervor, daß A. Ritschl sich die christliche Offenbarung nicht als die von Christus herrührende Belehrung über eine auch abgesehen von Christus ohnehin wirksame Gnade der Sündenvergebung denkt, sondern daß er die Person und das Werk Christi selber als die einzig wirksame Gnadenoffenbarung, als die für die Gemeinde Christi Vergebung oder Gerechterklärung in sich schließende, göttliche Erlösungsthat selbst auffaßt, und diese allein vollkommene Offenbarung von allen vorausgehenden, menschlichen Ahnungen oder göttlichen Verheißungen der Gnade scharf unterscheidet. Und daß zu dieser Thatoffenbarung der göttlichen Gnade auch der Opfertod Christi notwendig gehöre, hat er ebenfalls aufs stärkste betont, wenn er gleich unseres Erachtens das Warum dieser Notwendigkeit nicht deutlich genug gemacht und dem exegetisch-historischen Nachweis des „Daß" zu viel Kraft zugetraut hat. Darum wird ihm ja von links her „Positivismus" vorgeworfen, und dieser Vorwurf hat in der That

[1]) Vgl. § 39: „Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein feststehenden Begriff von Gott als notwendig abzuleiten, vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung an das eigentümliche Wirken Christi geknüpft". — „Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen bezeichnet nicht den Sinn der im Christentum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen, menschlichen Schwäche nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert". — Und § 40: „Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht schon dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes eine allgemeine Verheißung jenes Inhalts ausgesprochen hätte, was er eben nicht gethan hat. Vielmehr knüpft er selbst im voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen, jenen Erfolg an die Thatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist".

mehr wirklichen Grund, als die von rechts erhobene Anklage auf „Rationalismus". Ich hoffe aber durch die eingehende Schilderung der Schwierigkeit des Glaubens an die Gnade Gottes, welche Schwierigkeit zugleich das nur durch den Opfertod Christi zu beseitigende Hindernis der Offenbarung der Gnade ist, einen Beitrag zur Ausfüllung der von A. Ritschl gelassenen Lücke geliefert zu haben.

Was jedoch die Anklage auf Rationalismus und Pelagianismus betrifft, so müssen wir dieselbe vielmehr gegen die altorthodoxe Versöhnungslehre erheben, welche den aus der Geschichte bekannten Umschlag vom supranaturalistischen zum vulgären Rationalismus nur allzubegreiflich macht.

Der altorthodoxe Begriff der Offenbarung als mündlicher und schriftlicher Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten an die bereits im Besitz einer natürlichen Theologie befindlichen Sünder ist schuld daran, daß der Zusammenhang der beiden im Neuen Testament so nahe verwandten Begriffe Offenbarung und Versöhnung (oder Vertretung vor Gott überhaupt) im orthodoxen System gar nicht zu seinem Recht kommt. Christus wird als Prophet, als Offenbarer Gottes nur im formalen Sinn bezeichnet, wegen seiner Thätigkeit als Lehrer oder Prediger übernatürlicher, durch Wunder und Zeichen beglaubigter Wahrheiten. Was er geoffenbart hat, und ob das, was er offenbarte, überhaupt auf dem Weg der wunderbar beglaubigten Lehre wirklich offenbar werden konnte, wird nicht gefragt. Vielmehr wird der Begriff des Offenbarers Gottes oder Propheten, als für Christus überhaupt ganz ungenügend, sofort wieder völlig verlassen, und in der Erlösungslehre alles Gewicht auf seine genugthuende Stellvertretung gelegt. An der genugthuenden Leistung Christi aber wird nur der Wert beachtet, den sie für Gott hat, indem sie seinen Zorn besänftigt und die Forderung der Strafgerechtigkeit befriedigt. Welchen Wert sie für den Menschen und für den menschlichen Glauben hat, und ob dem Menschen durch den Opfertod Christi etwas offenbar wird, scheint gleichgiltig zu sein. Das ganze Werk Christi und insbesondere sein Opfertod ist zunächst nur dazu da, Gott umzustimmen, nicht im

Menschen Glauben zu erzeugen. So wird der Glaube, der dann das Erlösungswerk sich aneignet, trotz aller gegenteiligen Versicherungen der alten Dogmatiker, eine menschliche Leistung, und zwar in erster Linie eine Leistung des menschlichen Verstandes. Denn der Vollzug des Versöhnungswerks und die ebendamit geschehene Umstimmung Gottes wird dem Menschen auf dem Weg autoritativer Belehrung mitgeteilt. Nicht die Versöhnung wirkt etwas beim Menschen, sondern die Versöhnungslehre wird dem Menschen mitgetheilt wie andere spezifisch christliche Lehren, z. B. die Trinitätslehre oder die Lehre von der Gottheit Christi auch. Gegenüber dieser göttlich beglaubigten Mitteilung — „Offenbarung" genannt — ist es die Aufgabe des Menschen, zu „glauben", d. h. zuvörderst die mitgeteilten Lehren mit Anstrengung und Eifer für wahr zu halten. Wie er dadurch zugleich zu der unzweifelhaften inneren Erfahrung der Vergebung und zum Frieden mit Gott kommt, wird nicht klar, obwohl angelegentlich behauptet wird, daß es geschehe. Aus diesem Mangel erklärt es sich, weshalb im Herrschaftsgebiet der orthodoxen Versöhnungslehre immer wieder die im Grund pelagianische und katholische Meinung sich erzeugt hat, die Vergebung könne und müsse von jedem einzelnen, bereits gläubigen Christen erst noch besonders durch eigene Willensanstrengung errungen, bezw. ihm durch sacramentale und priesterliche Vermittlung verschafft werden.

Indem so das orthodoxe System die dogmatische Lehre zwischen die thatsächliche Offenbarung Gottes und den menschlichen Glauben einschob und verkannte, daß das Erlösungswerk Christi als solches unmittelbar den Glauben in allen Empfänglichen, denen es kund wird, erzeugt, und darum selbst Offenbarung, versöhnende Offenbarung ist, war die natürliche Folge die, daß im Rationalismus der Inhalt der christlichen Offenbarung prinzipiell und klar auf das reduciert wurde, was durch Belehrung mitgeteilt werden kann.

Dieses wohlverdiente Strafgericht ist nicht vergeblich gewesen. Heute reden auch die „Altgläubigen" mehr von Offenbarungsthatsachen, als von geoffenbarten Lehren. Möchte es nur noch zu größerer Klarheit darüber kommen, daß Offenbarungs-

thatsachen nicht einfach die sämtlichen in der Bibel „geoffenbarten" — d. h. eben wieder lehrhaft mitgeteilten, überlieferten — Thatsachen sind, sondern nur die wirklich offenbarenden, d. h. die glaubenweckenden Thatsachen, welche unmittelbar den Glauben und mittelbar den ganzen Bericht der biblischen Berichterstatter erzeugt haben.

Die Erkenntnis, daß es so ist, wird immer allgemeiner. Darum hoffen wir doch auf einiges Gehör, wenn wir uns bemühen, nicht eine Theorie, sondern die Grundthatsache der Offenbarung, nämlich das Leben Jesu selbst so reden zu lassen, daß es seine offenbarende und versöhnende Wirkung thut.

Nun ist aber vielen immer wieder das der Anstoß, daß nach unsrer Darstellung das Drama der Erlösung und Versöhnung sich lediglich im Menschenherzen abzuspielen scheint, während es als Vorzug der orthodoxen Lehre empfunden wird, daß sie uns die Erlösung und die Versöhnung als ein rein objektives Geschehen vor Augen stellt.

Die Antwort auf diesen Einwurf liegt in unsern positiven Ausführungen. Jenen scheinbaren Vorzug erkauft das orthodoxe System durch gänzliche Mißachtung der psychologischen und ethischen Vermittlungen des Versöhnungsglaubens, durch Verendlichung Gottes und durch Einschwärzung eines äußerlich mechanischen Rechtsmaßstabs in das Gebiet der wahrhaft sittlichen Religion. Hingegen der sogenannte Subjektivismus der ethischen Versöhnungslehre, welche diese Klippen vermeidet, ist in Wahrheit nüchterne Rücksichtnahme auf die objektive Wirklichkeit des Vorgangs der Versöhnung.

Niemand vermag streng im Rahmen der orthodoxen Lehre zu zeigen, inwiefern es wirklich nach geschehener Satisfaktion leichter sei, an Gottes Gnade zu glauben als vorher. Mußte wirklich die ganze Strafe an einem vollgiltigen Stellvertreter vollzogen werden, mußte derselbe stellvertretend das ganze Gesetz erfüllen, dem er für sich selbst nicht unterworfen war, und macht man mit dem Gedanken dieser juristisch gemeinten Stellvertretung vollen Ernst,

so muß man wohl oder übel den logischen Schluß ziehen, daß Vergebung überhaupt nicht stattfinde, sondern nach strengem Recht erfolgende Zurechnung einer fremden Leistung, daß also der Mensch nach geschehener Satisfaktion überhaupt keiner Gnade mehr bedürftig sei. Allein die praktische Anwendung dieses Schlusses hat ihre Schwierigkeiten. Auch der theologische Laie, dem die schon von den Socinianern erhobenen und bis heute unwiderlegten Einwände gegen die orthodoxe Satisfaktionslehre nicht bekannt sind, wundert sich billig stets aufs neue darüber, daß die göttlichen Forderungen an uns trotz der vollzogenen „realen" Ablösung derselben sich fortgesetzt geltend machen in dem Schuldgefühl, das jenem logischen Schluß nicht weichen will, und uns die ebenfalls ungeschwächt fortdauernden Uebel des Lebens oft genug als Strafen empfinden läßt. Und wen das wundert, der beginnt zu zweifeln, ob denn die Satisfaktion, deren Geltung im allgemeinen gepredigt wird, auch für ihn gelte. Aus diesem Zweifel finden allerdings viele auch den Ausweg wieder — nur nicht mit Hilfe der Satisfaktionslehre, sondern unter thatsächlicher, wenn auch sehr oft unbewußter Beiseitesetzung derselben. Entweder nämlich gerät der Zweifler auf den Weg des Bußkampfs, der in gewaltsamer Reaktion gegen die geflissentliche und leidenschaftlich fortgesetzte Steigerung der Reue- und Angstgefühle zuletzt subjektive Gnadenempfindungen zum „Durchbruch" kommen läßt. Oder beginnt der Angefochtene selbständig zu suchen in der Schrift und findet statt einer Lehre die Person des Erlösers, die ihn rettet. Oder wird er von andern, gereiften Christen auf den richtigen Weg des persönlichen Verkehrs mit Christus gewiesen. Oft auch sind diese drei Wege so ineinander verschlungen, daß der, welchen sie ans Ziel geführt haben, nur schwer Rechenschaft über sein Erlebnis geben kann. Sei dem aber wie es wolle, jedenfalls wird gesagt werden können, daß der rechte Weg in unsern Tagen nicht zum geringsten Teile deshalb verhältnismäßig leicht zu finden ist, weil die orthodoxe Satisfaktionslehre mehr nur in dem nach orthodoxen Lehrbüchern erteilten, schnell vergessenen Jugendunterricht ihr Wesen treibt, als in Predigt und kirchlichem Leben eine erhebliche Rolle spielt.

Ich habe schon manche Karfreitagspredigten anerkannt „positiver" Männer darauf angesehen, aber von der Satisfaktionslehre wenig oder nichts darin gefunden. Sie predigten von der Liebe und Gnade Gottes, die sich in der Liebe und Gnade des Gekreuzigten offenbart, von dem sündlos heiligen, eingeborenen Gottessohn, der Gemeinschaft macht mit den Sündern und Gemeinschaft mit ihnen hält, obgleich er weiß, daß ihn das den bitteren Tod am Kreuz kosten wird, das alles aus Liebe zu den Sündern und im Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, welcher also die gleiche Liebe zu den Sündern hat und darum den Gekreuzigten durch die Auferweckung auf immer zu dem gemacht hat, wozu er durch seinen Opfertod sich geheiligt hatte. Sie predigten von dem Ernst des heiligen Gottes, der seinem geliebten Sohn das Leiden und Sterben nicht ersparen kann, weil er die Verwerflichkeit der Sünde durch ihre Auswirkung an dem einzig Gerechten offenkundig machen und so durch den thatsächlichen Verlauf des Erlösungswerks zugleich der Sünde das Urteil sprechen, die Erlösung nicht ohne eine Sühne für die Sünde der Menschheit verwirklichen will.

Das sind Gedanken, die an die orthodoxe Lehre anklingen und von vielen ohne weiteres für orthodox genommen werden. Sie sind es aber nur dann, wenn Gott in dem Erlösungswerk als der überwiegend passive Teil geschildert wird, wenn die Gehorsamsleistung und das Strafleiden Christi als stellvertretend im juristischen Sinn beschrieben, und in demselben Sinne die Aequivalenz seiner Leistung und seines Leidens mit dem, was alle Sünder hätten leisten und leiden sollen, betont wird. Gerade diese Begriffsverbindungen habe ich aber in den erwähnten Predigten selten gefunden, und wo sie vorkamen, schienen sie mir mit den praktisch fruchtbaren Hauptgedanken des Predigers keineswegs organisch verwachsen zu sein. Vielmehr war meist Gott in seiner heiligen Liebe, in seiner Gnade und in seinem Ernst als derjenige hingestellt, der das Erlösungs- und Versöhnungswerk veranstaltet und hinausführt. Und in den Ausführungen über den Gerichtsernst des heiligen Gottes, über Sühne und Opfer, stand nicht der Gedanke der Abbüßung eines bestimmten Quantums von Strafe

oder der stellvertretenden Ableistung eines von den Sündern geforderten Werks im Vordergrund, sondern die eigentliche Seele der Predigt war die biblische Idee der ethischen Gemeinschaft zwischen Gott und Christus, Christus und den Sündern. Wo diese Idee herrscht, da ist die Möglichkeit des ethischen Gedankens der Sühne, des Lösegelds, des Opfers und der Stellvertretung und ebendamit der rechte Schlüssel zum evangelisch christlichen Verständnis dieser biblischen Begriffe gegeben, welche durch die im tiefsten Grund katholische, äußerlich juristische Auslegung der Rückbildung der christlichen Kirche ins Judentum und Heidentum dienstbar geworden sind. Auch der von Luther in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen so schön ausgeführte und in Predigten vielfach verwendete Gedanke des Tauschs zwischen Christus und den Sündern bekommt einen ganz andern Sinn, wenn man dabei statt an eine mechanische Uebertragung von Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn vielmehr an das aus ethischen Beweggründen erfolgende, freiwillige Eingehen Christi in die todbringende Gemeinschaft mit den Sündern und der Sünder in die lebenbringende Gemeinschaft Christi denkt. Denn so wird von vornherein klar, daß die reale Wechselwirkung zwischen beiden durch das fortwährende, lebendig wirksame Eintreten des einmal gekreuzigten Erlösers für seine Gläubigen und durch den fortwährenden, persönlichen Verkehr der einmal zum Glauben Erweckten mit dem Erlöser vermittelt ist, daß also der Tausch nicht als opus operatum vor Gott gilt, sondern weil er der folgenschwere Anfang eines fortdauernden, persönlichen Verhältnisses zwischen Christus und dem Gläubigen ist.

In diesen Bahnen bewegt sich infolge des stillen Einflusses der biblischen Texte die Predigt auch von Leuten, die sich von der „Modetheologie" durch einen breiten Graben geschieden glauben. Ueberhaupt wo man frei von dogmatischen Fesseln sich in die Schrift vertiefen darf, kommt man wie von selbst in die Richtung der ethischen Versöhnungslehre. Nur wo man in der Katechisation die Versöhnungslehre dogmatisch zu entwickeln sucht und den Gedankengängen eines orthodoxen Lehrbuchs zu folgen genötigt

oder willens ist, hört man vernehmlicher die alten Ketten der juristischen Satisfaktionslehre klirren.

Es wird aber gelingen, diese Ketten auch im kirchlichen Unterricht vollends abzuwerfen, sobald man einsieht, daß die juristische Versöhnungslehre nicht die einzig objektive Begründung unsres Heils vertritt, und daß die ethische Auffassung nicht dasselbe ist mit subjektivistischer Verflüchtigung der biblischen Versöhnungsidee.

Auch wir auf unsrem Standpunkt wissen wahrlich von einem objektiven Grund der Versöhnung zu reden, so gewiß als es für uns einen objektiven Grund des Glaubens giebt. Die Versöhnung und ebenso die Offenbarung können wir uns allerdings nicht denken ohne den Glauben. Aber den Glauben können wir uns nicht denken ohne den objektiven Grund, den er in der Person und dem Werk Christi hat. Es liegt uns ebenso wie den „Altgläubigen" alles daran, daß wir auf eine einzigartige Geschichte von abschließender und vollkommener Heilsbedeutung hinweisen können, die durch keine menschliche Sünde, durch keinen menschlichen Unglauben oder Kleinglauben ungeschehen gemacht oder in ihrem Wert und ihrer Kraft herabgemindert werden kann. Die Thatsache der geschichtlichen Person und des geschichtlichen Lebenswerks Christi, und nur diese Thatsache ist die den christlichen Glauben in allen Empfänglichen weckende, nur sie ist die offenbarende und versöhnende. Diesen Wert hat sie rein objektiv vor Gott, auch ganz abgesehen vom Glauben der einzelnen Menschen. Daß Gott es so ansieht, zeigt er auch, indem er allen gegenüber, so lang die Erde steht, immer nur dies Eine Mittel benutzt, um sich in der Welt zu offenbaren und die Welt mit ihm selber zu versöhnen. Insbesondere der Tod Christi ist rein objektiv betrachtet das vollkommenste Mittel der göttlichen Liebesoffenbarung und das Sühnemittel, durch das Gott in seiner Liebe und Gnade zugleich den Ernst zeigt. Er ist dieses Mittel, auch wenn es bei vielen vergeblich bleibt und auf noch mehrere bis jetzt überhaupt noch nicht angewendet worden ist. Denn angewendet wird es allerdings erst da, wo in wirksamer (die Empfänglichen zum

Glauben erweckender) Weise das Evangelium von dem Gekreuzigten gepredigt wird. Aber anwendbar ist es überall und wirksam bei allen, die überhaupt gerettet werden können vor dem zukünftigen Zorn. Der Tod Christi ist ferner rein objektiv betrachtet ein stellvertretender Opfertod. Denn das im Glauben freiwillig in den Tod gegebene Leben Christi ist eben als jenes vollkommenste Offenbarungsmittel und Sühnemittel eine für Gott wertvolle Gabe des Sohnes an den Vater, die Gott, weil er sich offenbaren wollte, beständig bei den Menschen suchen mußte, die aber doch keiner außer Christus darbringen konnte, die also Christus anstatt vieler gebracht hat. Kein Märtyrertod eines andern noch so frommen Menschen vermochte Gottes heilige Liebe vollkommen zu offenbaren, weil das wirkliche Offenbarwerden der göttlichen Gnade wie des göttlichen Ernstes schlechthin abhängig ist von der ethischen Qualität dessen, der sich opfert, d. h. von seiner Gottessohnschaft in dem früher entwickelten, religiös sittlichen Sinn. Ein Mittel zur wirklichen Herzuführung der Sünder zu Gott, ein Schutzmittel, unter dessen Bedeckung die Sünder wirklich zu Gott nahen dürfen, also ein dem Gottesvolk des Neuen Bundes Vergebung verbürgendes Sündopfer, ist nach Gottes Urteil nur der Tod des eingeborenen Sohnes, weil nur dieser Tod die objektive Bürgschaft dafür enthält, daß die Reue aller wahrhaft an Christus Glaubenden aufrichtig, tiefgehend und nachhaltig ist, und ihre auf Besserung ihres Lebens gerichteten Anstrengungen nicht vergeblich sind vermöge der Gnadenhilfe dessen, der durch seinen Tod ein für allemal Gemeinschaft mit ihnen gemacht hat und auch in seiner Erhöhung derselbe bleibt. Kurz, nur der Tod des Sohnes ist geeignet, die Gnade und den Ernst Gottes wirksam zu offenbaren. Alles, was sündige Menschen leisten, leiden und innerlich erleben mögen, kann, von der Seite des in allem mitwirkenden Gottes betrachtet, höchstens als Verheißung der kommenden Thatoffenbarung, von der Seite des Menschen angesehen als Postulat einer solchen gelten, niemals aber diese Offenbarung selbst verwirklichen.

Also die geschichtliche Person und das geschichtliche Werk Christi, insbesondere sein Leiden und Sterben sind objektiv ein=

zig wertvoll für Gott, sofern sie das einzig wirksame Mittel der versöhnenden Offenbarung der heiligen Liebe Gottes sind, oder sofern sie einzig geeignet sind, den Glauben an Gottes vergebende Gnade auf ethisch richtigem Weg in sündigen Menschen auf dieser Welt zu erwecken und zu erhalten.

Dagegen ist es freilich verkehrt, dieses Mittel mit seiner bereits vollzogenen, oder noch zu vollziehenden Anwendung zu verwechseln. Denn wenn auch das vollkommene Mittel der versöhnenden Offenbarung rein objektiv gegeben ist, wenn auch der Mittler gekommen ist und beständig fortwirkt, so ist doch der Erfolg seines Wirkens, die Versöhnung nicht ohne den menschlichen Glauben vorhanden, wie es auch sehr irreführend ist, von einer Offenbarung zu reden, die rein objektiv außerhalb des menschlichen Subjekts (in einem Schriftkodex!) existieren würde. Anstatt vieler hat Christus Gott das Rettungsmittel dargereicht, das sie, die Sünder, nicht darreichen können. Aber nicht darf Christi Leistung so beschrieben werden, daß es scheint, als erspare sie den vielen auch die wirkliche, d. h. die ethisch richtige Anwendung jenes Mittels, als wäre überhaupt die Leistung Christi ein Surrogat für die religiös sittliche Erneuerung, die mit den Sündern vor sich gehen soll. Weiß man diesen Schein nicht zu vermeiden, so ist die Lehre vom objektiven Heil einfach nicht das Korrelat zu der evangelischen Lehre von der Heilsaneignung, sondern zu der katholischen Lehre von der Kirche, die den Schatz des „Verdienstes“ Christi verwaltet und ihn vermittelst der „Sakramente“ allen mitteilt, die anstatt vollkommenen Verdienstes die von der Kirche vorgeschriebenen Surrogatleistungen vollziehen.

Wer das Versöhnungswerk Christi als die glaubenweckende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes und den christlichen Glauben als das auf Christus und sein Werk gegründete Vertrauen auf diese heilige Liebe Gottes verstanden hat, wird die geschilderte, katholisierende Objektivierung des „Verdienstes“ Christi nicht mehr für gesunden, biblischen „Realismus“ halten, sondern die Realität, zu deutsch die Wirklichkeit der Versöhnung an den Wirkungen des geschichtlichen Werks Christi, an dem thatsächlich vorhandenen Glauben der Versöhnten aufzuzeigen suchen. Der Beweis

dafür, daß das im Werk Christi dargereichte Rettungsmittel thatsächlich nicht erfolglos bleibt, sondern seine Wirkung thut, ist die Christenheit, die Gemeinde Christi auf Erden, die nicht untergehen kann, „in welcher Christenheit“ der durchs Evangelium redende und wirkende heilige Geist Gottes und Jesu Christi „täglich alle Sünden reichlich vergiebt.“ Hier ist die subjektive Erfahrung, daß Christus die versöhnende Offenbarung Gottes ist, geschichtlich, also objektiv geworden. Hier sind Charaktere und Persönlichkeiten, hier sind Früchte eines Gemeinschaftslebens, das nur aus dem objektiven Grund des christlichen Versöhnungsglaubens erklärlich ist. Hier kann es nie fehlen an solchen, die durch die Offenbarung der Liebe Gottes selbst mit Gott versöhnt, andern das „Wort von der Versöhnung“ verkündigen und als „Botschafter an Christi Statt“ zu andern sprechen können: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ d. h. gründet euch mit eurem Glauben auf den Grund, auf welchem wir stehen, so wird alles Mißtrauen gegen Gott, alle Feindschaft gegen Gott und alle Furcht vor seinem Zorn verschwinden.

Indem die Dogmatik diese Umstimmung sündiger Menschen, die in der Christenheit thatsächlich vorliegt, zum Ausgangspunkt nimmt, bewegt sie sich auf dem Boden der objektiven Thatsachen. Sie sieht zuerst diese Wirkung an, die der Tod Christi auf sündige Menschen ausübt. Sie zeigt sodann, daß er diese Wirkung eben nur als höchste und vollkommene Offenbarung der göttlichen Gnade und des göttlichen Ernstes ausübt. Sie zeigt endlich, welchen Wert es für Gott hat, ein so wirksames Mittel der Offenbarung zu besitzen.

In diesem Rahmen lassen sich alle berechtigten, religiösen Motive der altorthodoxen Versöhnungslehre viel besser zur Geltung bringen, als in dem hergebrachten Schema der Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit einer Umstimmung Gottes.

Die Bedeutung der Sitte für das christliche Leben[1]).

Von

Professor Dr. Max Reischle
zu Gießen.

1.

Wenn wir nach der Bedeutung der Sitte für das christliche Leben fragen, so schiebt sich uns die andere Frage dazwischen: welche Bedeutung hat denn das Wort „Sitte“ selbst? Ist Sitte soviel als sittliches Leben? Manchmal gebrauchen wir das Wort so ziemlich in diesem Sinn, z. B. wenn wir von Sittenlehre oder Sittengesetz reden, oder wenn wir einen Menschen als sittenrein oder sittenlos bezeichnen. Aber dann machen wir doch auch wieder einen scharfen Unterschied zwischen Sitte und sittlichem Leben: wir sagen vielleicht von einem Menschen, daß er die Sitte wohl kennt und genau befolgt, daß er durchaus „gesittet“ sei, aber wir weigern uns, ihn deshalb schon „sittlich“ zu nennen. — Ist hiernach etwa das Sittliche nur ein engerer Ausschnitt aus dem weiteren Kreis der Sitte, das sittliche Handeln nur eine besondere Form der Befolgung der Sitte? Doch nicht ohne Weiteres! Wir setzen jenes unter Umständen in direkten Gegensatz zur Sitte; wir erklären etwa, daß einer zwar im Widerspruch mit der herrschenden Sitte, aber doch als sittlicher Mensch handle.

---

[1]) Vortrag, gehalten auf der Provinzialkonferenz der evangelischen Geistlichen Oberhessens am 7. August 1894.

Die „herrschende Sitte“: dieser Ausdruck führt uns auf einen festeren Boden. Am klarsten ist der Begriff „Sitte“ da ausgeprägt, wo wir von einer Volkssitte, etwa von deutscher Sitte und Art, von Dorfsitte, Standessitte u. dgl. reden. Hier erscheint die Sitte als eine in der Gemeinschaft herrschende objektive Macht[1]). Nur in diesem Sinn gebrauchen auch wir das Wort in unserem weiteren Zusammenhang.

Damit ist der Sprachgebrauch umgrenzt, aber es ist noch nicht bestimmt, was denn nun diese als eine objektive Thatsache gegebene Macht ist. Sie steht als eine zwar sehr spürbare, aber zugleich recht unfaßbare, schwankende und schwebende Größe uns gegenüber. Erst in neuerer Zeit hat man sich energisch bemüht, sie wissenschaftlich zu verstehen. Philosophen und Juristen haben dabei mitgewirkt: nachdem H. Lotze im sechsten Buch des Mikrokosmus seine sinnigen Beobachtungen über die Sitte angestellt hatte, hat R. von Jhering (Der Zweck im Recht. 2. Band. Lpz. 1883) auf viel breiterer Grundlage weiter gebaut und vor allem den reichen Stoff zu ordnen gesucht; weiter hat Wilh. Wundt in seiner „Ethik“ (Lpz. 1886. 2. Aufl. 1892) die Sitte und ihre Entwicklung unter den grundlegenden Thatsachen des sittlichen Lebens in den systematischen Zusammenhang der ethischen Untersuchung hereingezogen. Für unsere Zwecke genügt es, einige Hauptpunkte von dem Wesen und der Entwicklung der Sitte uns klar zu machen.

Daß die Sitte verwandt ist mit der Gewohnheit, darauf führt schon die Etymologie. „Sitte“ hängt zusammen mit dem Sanskritwort svadhâ = ἔθος = consuetudo (wovon coutumes und customs). Aber während wir den Begriff der Gewohnheit auch, oder sogar noch häufiger auf das einzelne Individuum anwenden — sie ist die bei ihm ständig oder gleichsam wohnhaft gewordene Handlungsweise —, reden wir von Sitte nur innerhalb einer

---

[1]) Den Vorlesungen Schleiermachers über die christliche Sittenlehre hat der Herausgeber, L. Jonas, insofern mit Recht den Titel „Die christliche Sitte“ gegeben, als bei Schleiermacher der Begriff des Geistes als einer in der christlichen Gemeinschaft herrschenden objektiven Macht der leitende ist.

Gemeinschaft. — Ist sie also eine in einer Gemeinschaft eingewurzelte Gewohnheit? also soviel wie der Brauch, die gemeinsame Gewohnheit? — In der That, auch diese ist schon eine in der Gesellschaft herrschende Macht: sie wirkt einerseits vermöge des Triebes, einem andern nicht etwas Außergewöhnliches, wodurch er sich über uns erhebt, zu gestatten, andererseits vermöge des Nachahmungstriebs. Schon in den einfachsten Verhältnissen übt auf Grund hievon die gemeinsame Gewohnheit eine Herrschaft über den Einzelnen aus. Davon erzählt Gebhardt in seiner Schrift „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer." 2. Aufl. Gotha 1890. S. 232 f.: „,Das ist bei uns nicht Mode' oder ,das ist nun einmal bei uns Mode', dieses Wort wirkt zauberkräftig nach der guten wie nach der schlechten Seite. ,Das ist bei uns nicht Mode', tönt es der neuen Nachbarin entgegen, wenn sie eine heimische Unsitte geltend machen will; ,das ist nun einmal so bei uns Mode', heißt es aber auch, so oft ein Hereingezogenes an irgend einen ortsüblichen Mißbrauch rührt. So ziemlich auf dasselbe kam es hinaus, wenn die Leute früher sagten: ,Das ist mein Lebtag so gewesen oder so gehalten worden'. Noch viel häufiger freilich, als man die Eigenart des Dorfes ausspricht, hält man dieselbe mit der That zäh fest und läßt erbarmungs- und schonungslos Fremde dagegen anrennen, bis sie auf das ,Tölpel merk's' achten lernen." — Eben hiermit ist uns nun der Punkt gezeigt, wo die soziale Gewohnheit zur Sitte wird: sie macht sich als Norm in der Gemeinschaft geltend, sie erhebt den Anspruch, daß das Herkömmliche auch das Richtige sei. In dem Maße als nicht nur das Schwergewicht der langjährigen allgemeinen Uebung, das Gesetz der Trägheit der Gewohnheit Geltung verleiht, sondern das gemeinsame Bewußtsein, „so ist's richtig", wird sie zur Sitte.

Dieses gemeinsame Bewußtsein ist die innere Kraft, die in ihr lebt. Wohl fehlt es, wie Lotze mit Recht bemerkt, dem Ganzen unserer Sitte „an einer unzweideutigen theoretischen Einsicht in die Gründe der verpflichtenden Geltung ihrer Forderungen" (Mikrokosmus[3] II, 397). Aber sie ruht doch immer wenigstens auf einem Niederschlag von allgemeinen Anschauungen, von Wert-

urteilen, die von der Phantasie festgehalten werden und sich im Gefühl in lebhaften Sympathien und Apathien reflektieren. Sie sind oft schwer zu fixieren; denn sie liegen, wie Lotze es ausdrückt (ib. S. 402), „nicht wie einzelne leicht aufzulesende Sätze auf der Oberfläche unserer Bildung, sondern sind auf's Tiefste mit dem Ganzen unserer Weltansicht verbunden". Mit „unserer Weltansicht", daher besonders auch mit religiösen Ideen! Aber auch diese treten bei der Sitte oft nicht klar in das Licht des Bewußtseins, sondern schweben dunkel im Hintergrund. Oft sind es auch Reste einer längst überwundenen Religionsanschauung, also eines Aberglaubens, dessen Nachwirkung noch in unbestimmten Gefühlseindrücken fortdauert, etwa in dem Eindruck: „das ist ein Greuel". — Aber so dunkel der Hintergrund der Sitte oft auch sein mag, schließlich tritt sie immer zu Tage in dem sehr bestimmten Urteil: das schickt sich oder das schickt sich nicht! das ist anständig oder unanständig! das gehört sich oder gehört sich nicht! Und durch dieses Urteil herrscht die Sitte. — Ihre Machtmittel, mit denen sie jenem Urteil Nachdruck verleiht, sind gesellschaftliche Mißachtung dessen, der sich ihren Normen nicht fügt, üble Nachrede, unter Umständen auch eben dadurch empfindliche materielle Schädigung.

Jede Gruppe der menschlichen Gemeinschaft, jedes Volk, jedes Dorf, jeder Stand bringt seine eigene Sitte hervor. Sie ist der unentbehrliche Kitt bei jedem menschlichen Gemeinschaftsleben, wichtiger als äußere Satzungen. In ihr vor allem spricht sich der Charakter eines Volkes aus, wie sich sein Gemüt in seiner Sprache, in seinem Dichten, in seinem Lied wiederspiegelt. — Um so wichtiger ist die Sitte für die Entwicklung des menschlichen Gemeinschaftslebens, als sich uns, je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, desto umfassender der Herrschaftsbereich der Sitte darstellt. Ursprünglich ist das Recht nicht scharf unterschieden von der Sitte: durch die Stammessitte ist dem einzelnen ebensogut geboten, die Interessen der Stammesgenossen unangetastet zu lassen, wie den Todten gegenüber die Pietätspflichten zu erfüllen oder den Mord des Verwandten zu rächen, oder sich in die Stammesordnung innerhalb seines Stammes zu fügen. Auch die Sitt-

lichkeit hebt sich ursprünglich nicht scharf von der Sitte ab. Das sittliche Gewissen ist so eng verflochten mit dem Gesamtbewußtsein, daß der ganze Umfang dessen, was die Sitte vorschreibt, auch sittlich geheiligt ist und die Möglichkeit eines Gegensatzes von sittlichem Handeln und Sitte noch gar nicht in den Gesichtskreis tritt. Ja, auch die Religion erscheint auf primitiver Stufe nur wie ein Zweig der Volkssitte: der Kultus, der ursprünglichste Ausdruck für die Beziehung zwischen dem Menschen und der Gottheit, ist Sache der Sitte. Diese bestimmt die heiligen Orte, die heiligen Zeiten, die heiligen Handlungen. Wohl ist der Fromme überzeugt, daß es so und nicht anders Gottesordnung ist; aber diese Gottesordnung ist als solche dem einzelnen zugeführt und verbürgt durch die Sitte, die ihm sagt, was sich gebührt. Auch die Summe von Glaubensvorstellungen erscheint auf dieser Stufe nicht als Gegenstand einer selbständigen Ueberzeugung: die Sitte bringt es mit sich, daß man so und so von den Göttern halte; sie bürgt durch ihre verpflichtende Autorität dafür, daß das wahr ist und daß man daran von Rechtswegen nicht zweifeln darf.

Wir können den Widerschein dieser ursprünglichen ungeschiedenen Einheit der Sitte noch in der Sprache beobachten. Der hebräische Begriff מִשְׁפָּט umfaßt die Sitte, das geltende Rechtsgesetz, das sittlich Richtige und das kultisch Korrekte; und daß in Israel ursprünglich auch das sittlich Gebotene unter den Begriff der Sitte fiel, wird noch deutlicher durch Ausdrücke wie לֹא יֵעָשֶׂה כֵּן בְּיִשְׂרָאֵל oder מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ (cfr. z. B. Gen. 20 9 34 7 II Sam. 13 12 [1]). — Ebenso schließt das griechische Wort δίκη nicht nur die herkömmliche Sitte in sich, sondern auch das Recht mit dem Rechtsstreit und der Rechtsstrafe, das was sich sittlich gehört und was sich den Göttern gegenüber gebührt. Auch dem Wort ἦθος, das besonders in seinem Derivatum ἠθικός die Beziehung auf den sittlichen Charakter der Einzelpersönlichkeit aufgenommen hat, verleugnet doch nicht seine Abstammung von dem

---

[1]) Vgl. hiezu Herm. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel. Stud. u. Krit. Jahrgg. 1890. S. 7—59.

Begriff des Herkommens und der Sitte. — Ebenso ist im *Deutschen* erst von der Sitte der Begriff des Sittlichen abgeleitet.

Aber auf allen diesen geschichtlichen Gebieten zweigen sich immer mehr von der Einheit der Sitte die verschiedenen Seiten des Gemeinschaftslebens ab, in dem Bewußtsein des Volkes wie in der Sprache. Dazu, daß der Begriff des *Rechts* sich scharf von dem der Sitte abhob, hat das römische Volk das Meiste gethan. Bei den Römern ist der Gedanke des Rechts dadurch in hellere Beleuchtung getreten, daß sie nicht nur die Gebundenheit des Einzelnen an die Gemeinschaftsordnung ins Auge faßten, sondern das einzelne Subjekt als einen Träger von subjektiven Rechten. Das sein Recht beanspruchende Subjekt lernte über der ungeschriebenen Sitte noch eine höhere Instanz anrufen, nämlich ein mit geordneter Zwangsgewalt schlichtendes und richtendes Gesetz; und von dem, was der Einzelne dem andern nach Rechtsgesetz schuldet, schied sich nun das, was ihm nur durch die Sitte geboten ist. — Die Unterscheidung des *Sittlichen* und des *Religiösen* von der Sitte aber ist durch das Christentum zur Vollendung geführt: wohl hat schon in Griechenland die Dichtkunst und die Philosophie den Gedanken des Gewissensgesetzes klarer als zuvor erfaßt; wohl mußte auch in Rom von der Grundlage der scharf umschriebenen rechtlichen Verpflichtungen der sittliche Gebrauch der dem Einzelnen noch gelassenen Freiheit sich abheben; aber erst damit, daß im Christentum Religion und Sittlichkeit selbst ihren neuen vollen Gehalt bekamen, war die Loslösung besiegelt. Die Religion ein persönliches πιστεύειν εἰς Χριστόν, εἰς θεόν, die wahre Sittlichkeit Liebe zum Nächsten, Schaffen der Früchte des Geistes! Beides ist so sehr Sache der persönlichen Gesinnung und Willensrichtung, daß es nicht mehr bloß in einer Sitte wurzeln kann: eine Sitte der Dienstfertigkeit läßt sich vielleicht denken, nicht eine Sitte der Liebesgesinnung; eine Sitte der Gebetsübung ist möglich, nicht eine Sitte des kindlichen Glaubens an Gott. — Wohl ist auch Glauben und Liebe im Christentum von einer Gemeinschaft getragen. Aber an Stelle der Sitte tritt in ihr eine andere Macht, die *des Geistes*. Der Geist ist nicht Gewohnheit, sondern ein Ergriffensein der Persönlichkeit in ihrem

Innersten: der Geist gebraucht nicht die indirekten Zwangsmittel, welche die Sitte benützt, sondern die in ihrem Innern überwältigte Persönlichkeit übt eine Macht auf lebendige Personen aus, mit denen sie in persönliche Berührung tritt. – Darum ist auch, wo der Geist des Herrn ist, Freiheit, nicht nur Freiheit vom geschriebenen Gesetz, sondern auch Freiheit von den ungeschriebenen und doch ebenso zwingenden Satzungen der Sitte. Der Geist des Glaubens und der Liebe will frei walten und mit seiner eigenen inneren Macht die Herzen überwinden; er läßt sich nicht in die Fesseln einer Sitte schlagen.

Damit aber steht das Problem, das in unserem Thema liegt, in seiner ganzen Schärfe vor uns. Die herausgestellten Merkmale des Begriffs der Sitte, die angezogenen historischen Erinnerungen sollten uns nur dazu dienen, dieses Problem hervortreten zu lassen. Es liegt darin: der Geist des Christentums ist erhoben über die Sitte; inwiefern soll nun doch die Sitte ihre Bedeutung für das christliche Leben haben? –

Auch da, wo der Geist des Christentums, d. h. der Geist Jesu Christi zu wirken begonnen hat, ist jedenfalls thatsächlich die Sitte nicht etwa entthront. Sie besteht fort als eine objektive Macht neben den Wirkungen jenes Geistes; dieser muß mit ihr rechnen und in manchfaltige Wechselbeziehungen treten. Um sie zu überschauen, müssen wir die Funktionen uns vergegenwärtigen, welche der Sitte auch da, wo Recht, Sittlichkeit und Religion über sie hinausgewachsen sind, doch noch zufallen.

2.

Auch da, wo der Geist Jesu Christi Liebe in den Herzen als die wahre Sittlichkeit fordert und wirkt, übt die Sitte ihre Macht vor allem als die Herrscherin über die äußeren Lebens- und Umgangsformen. Die Sitte ist, wie Ihering es hübsch ausdrückt, „die Grammatik des Handelns" (l. c. S. 28). So wie die Grammatik nicht den Gedankeninhalt schafft und regelt, sondern die Formen des Gedankens, so regelt auch die Sitte, wenigstens in erster Linie, die Form des Handelns. Schon die Ausdrücke: „es paßt sich, es schickt sich, es steht etwas wohl an, es

ist anständig" erinnern an diese formale Seite der Sitte. Daher berührt sich auch das Urteil der Sitte vielfach mit dem ästhetischen Urteil.

Es scheint ein peripherisches Gebiet zu sein, das damit die Sitte für sich in Beschlag nimmt; aber jedenfalls ist es ein außerordentlich weitgreifendes. Wir selbst dürfen uns nur einmal zum Bewußtsein bringen, wie stark und manchfach wir auch nur an einem einzigen Tag vom Morgen bis zum Abend von den Normen der Sitte abhängig sind. So sehr sind wir an das Joch ihrer Herrschaft gewöhnt, daß wir es meist gar nicht mehr fühlen. Erst wo wir die Sitte durch einen anderen verletzt sehen, tritt das bewußte Urteil hervor, daß sich das nicht schickt, oder wo wir selbst von ihr abweichen, empfinden wir es mit Unbehagen, daß wir unter demselben Urteil stehen. — Bei der unendlichen Fülle der Lebensformen, die der Sitte unterstellt sind, läßt sie sich nur schwer klassifizieren. Doch gibt die folgende Einteilung, die den Einteilungsversuch von Wundt teilweise modifiziert, wenigstens den Ueberblick über die Hauptgebiete der Sitte. Sie regelt für's erste die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse in ihren äußeren Formen. Die Sitte entscheidet, was sich beim Essen und Trinken gehört. Sie sagt, was in der Kleidung des Mannes anständig ist, was in der der Frau, und sie zieht damit die Grenzen, innerhalb deren die leichter bewegliche Mode ihren Tanz aufführt, nicht ohne daß sie dabei die Neigung bekundete, jene Grenzen der Sitte zu überspringen. Die Sitte begleitet uns in unsere Wohnung; sie stellt ihre Ansprüche an deren Ausstattung, an ihre Reinlichkeit, an ihre Abgeschlossenheit gegen fremde Blicke. Die Sitte erstreckt sich überhaupt auf das ganze Leben des Menschen als eines Naturwesens, und verlangt, daß diese Naturseite des Menschen in gewissem Maße verhüllt werde. — Für's zweite regelt die Sitte die Formen des menschlichen Handelns innerhalb der festen Gemeinschaftskreise, in denen wir alle stehen, besonders innerhalb der Familie, des Staates, des Arbeits- und Erwerbsverkehrs. Zwar ist durch das Recht ein großer Ausschnitt des menschlichen Handelns in allen diesen Kreisen dem freien Walten der Sitte entzogen: aber überall bleibt

ihr doch noch ein weiter Raum übrig: wohl bestimmt bei uns das Recht, was zu einer rechtsgiltigen Eheschließung gehört, aber die Sitte zeichnet vor, in welchen Formen außerhalb des Standesamtes die Eheschließung gefeiert wird. Wohl fixirt das Recht nach einzelnen Seiten das Verhältnis zwischen den Ehegatten und zwischen Eltern und Kindern; aber die Sitte bestimmt zum weitaus größeren Teil die Formen des Haushalts der Familie. Die Sitte zeichnet das Verhalten bei einem Todesfall in der Familie: sie ist es in erster Linie, welche die Art der Bestattung, die Ceremonien der Leichenfeier, die äußeren Zeichen der Pietät gegen den verstorbenen Verwandten, wie das Tragen des Trauerkleides u. dgl.[1]) vorschreibt. Das Gesetz umgrenzt unsere Pflichten gegen den Staat; aber die Sitte diktiert, in welchen Formen wir unsere vaterländischen Feste feiern und der loyalen Gesinnung gegenüber dem Staat und Monarchen Ausdruck geben. Im Arbeits- und Erwerbsleben endlich ist zwar die Abgrenzung der Stände gegen einander nicht blos aus der Sitte erwachsen und nicht blos von ihr getragen; aber sie bringt das, was zum Teil aus anderen Gründen entsprungen ist, in bestimmte Formen; sie regelt z. B. die Standestracht, das Benehmen dessen, der einem bestimmten Stand angehört, die Art seines Verkehrs mit Vorgesetzten und Untergebenen. — Dies führt uns hinüber auf ein drittes Herrschaftsgebiet der äußeren Sitte, die Formen des Umgangs oder des geselligen Verkehrs. Es sind die zahlreichen Formen der Höflichkeit, die dabei in Betracht kommen: durch Zuwendung zu dem, dem wir Beachtung schuldig sind, durch die Körperhaltung, z. B. Verbeugungen, durch Geberden wie die des Grüßens, durch Einräumen des Ehrenplatzes, durch Schweigen, wenn der andere redet, durch zuvorkommende Frage, durch die Ausdrucksweise in der Anrede und vieles andere haben wir in jedem Augenblick des geselligen Verkehrs zu bekunden, daß wir wissen, was sich gehört. Und die Voraussetzung dieser positiven Höflichkeitsbeweise im Verkehr mit anderen ist der Anstand in der persönlichen Haltung:

[1]) Gebhardt (l. c. S. 303) erzählt, daß in der bäuerlichen Etikette sogar „das Weinen beim Begräbnis, ebenso wie andere Trauerzeichen, sein Gesetz, seine stehenden Formen und bestimmten Stufen hat“.

z. B. verbietet uns unsere gesellschaftliche Sitte ungezügelte Ausbrüche unseres Schmerzes, unserer Freude, unseres Zornes oder Aergers.

Alle diese Sitten sind in beständiger, ob auch ganz leiser Umbildung begriffen: sie machen dem, der unter ihnen steht, den Eindruck des Feststehenden; aber beim Ueberblick über die Geschichte der Sitte nehmen wir starken Wechsel wahr. Und bei umfassender Umschau springt auch ihre räumliche Beschränktheit ins Auge: wohl läßt sich ein Zug nach internationaler Ausdehnung der Sitte, nach Nivellierung der verschiedenen Standessitten, auch nach einer gewissen Vereinfachung [1]) der äußeren Sitte nicht verkennen. Aber auch an dem Gewand der gemeinsam gewordenen Sitte werden in jedem Volk und jedem Stand immer wieder feinere Abänderungen, vielleicht auch bloße Zierraten angebracht, durch welche die örtliche Verschiedenheit doch aufrecht erhalten bleibt.

Der blos formale und partikulare Charakter der Lebens- und Umgangsformen verstärkt bei uns die Frage, die wir vorhin gegenüber der Sitte überhaupt erhoben haben: ob denn dieses Aeußerliche irgend eine Bedeutung für das Christenleben habe. Gilt nicht gegenüber jenen Formen für das inhaltreiche christliche Leben unbedingt das paulinische πάντα ἔξεστιν (I Kor. 10 23)? gilt nicht gegenüber der räumlich und zeitlich beschränkten Sitte das universalistische Wort: „Hier ist nicht Hellene Jude, Beschneidung Vorhaut, Barbar Skythe, Knecht Freier, sondern alles und in allen Christus“ (Kol. 3 11)?

[1]) Gerade bei Völkern auf niederer Kulturstufe finden wir oft die allerdetaillirteste und komplizirteste Ausbildung der Sitte, z. B. in den Grußformen. In unserer Mitte sind es nicht die sog. gebildeten Stände, sondern es ist der Bauernstand, der die am feinsten ausgeführte Sitte hat. Auf Grund seiner Erfahrungen in Thüringen bemerkt Gebhardt (l. c. S. 303), daß „der altmodische Bauer mit seinen Anschauungen, Formen und Vornahmen vielfach auf's lebhafteste an den Adel, ja an die Hofleute der Fürsten gemahnt“. Und P. K. Rosegger sagt in seinen Schilderungen aus Steiermark (Hoch vom Dachstein 1891, S. 108): „Wer da meint, bei den Bauern gäbe es keine Höflichkeiten, Formeln, Aeußerlichkeiten und Phrasen, der meint etwas sehr Unrichtiges. Die Bauernetikette ist die strengste und umständlichste und gibt der spanischen Hofsitte nichts nach“.

Aber die Geschichte der christlichen Kirche zeigt, daß diese doch thatsächlich nie eine indifferente Stellung gegen diese äußere Sitte eingenommen hat. Schon bei ihrer Missionsarbeit hat sie es nicht gethan. Sie konnte es auch gar nicht; zunächst aus einem Grund, der uns angesichts der jetzt bestehenden Lebensformen ziemlich ferne liegt. Es ist eines der überraschendsten Ergebnisse der geschichtlichen Erforschung der Sitte, daß bei einem immer größeren Teil der äußeren Lebensformen sich herausstellt, wie sie ursprünglich nicht etwa aus verständigen Erwägungen oder ästhetischen Gründen erwachsen sind, sondern aus religiösen Bräuchen und Anschauungen: z. B. Sitten wie die des Leichenschmauses aus dem Todtenkult, des geselligen Festmahls aus dem Opfermahl, des Zutrinkens aus dem Gießen des Trankopfers, des Grußes aus Gebetsformeln, die Sitten des Vermeidens gewisser Speisen aus dem Gegensatz gegen überwundene Kulte, Sitte in Kleidung und Körperschmuck aus kultischen Bräuchen [1]. Dieses Verflochtensein mit religiösen Anschauungen und Bräuchen trat nun stets und tritt noch heute der christlichen Kirche in ihrer Missionsarbeit entgegen. Dieser religiös geweihten Sitte gegenüber gab und gibt es nur drei Wege, entweder sie zu verpönen, oder sie zu bestätigen, aber nun durch christlich-religiöse Anschauungen zu weihen, oder den Zwischenweg, sie gewähren zu lassen, aber nur noch als profane Ordnung. So hat schon Paulus das Mitmachen der Opferbräuche bei einer Mahlzeit verpönt, die Verschleierung der Frauen im Gottesdienst religiös bekräftigt, die gesetzlichen Lebensformen für die Juden fortbestehen lassen, aber ihrer religiösen Würde entkleidet. Aehnlich ist später die Kirche bei ihrer Missionsarbeit verfahren: verpönt hat sie Sitten wie die Verbrennung von Leichen, das Schlach-

[1] B. Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik. 1. Das Kainszeichen (Zeitschr. für die alttest. Wiss., Jahrg. 14 [1894], S. 309): „Die Geschichte des weiblichen Putzes ist nur von dem Gesichtspunkte aus zu schreiben, daß sich absterbende kultische Bräuche in die Kreise der Frauen zurückzuziehen pflegen und dort ihre kultische Bedeutung vollends abstreifen. Es gilt das ebenso von der zum Schmucke angebrachten Tätowirung, wie von den Schmuckgegenständen, die zu einem guten Teile nachweisbar ursprünglich Amulette vorstellen."

ten von Tieren bei der Bestattung, das Tätowiren u. dgl.; gewähren ließ sie Sitten wie den Leichenschmaus, mancherlei Bräuche in den einzelnen Jahreszeiten, das Anzünden von Feuern in der Johannisnacht u. dgl.; religiös geweiht hat sie z. B. die Sitte der Beerdigung durch den Gedanken, daß der Herr selbst im Grabe gelegen, durch christliche Zeremonien bei der Beerdigung, durch das Kreuz auf dem Grab. — Es war eine historische Nothwendigkeit, daß die Kirche so verfuhr, insbesondere auch daß sie möglichst viel von der Volkssitte direkt aufzunehmen und christlich zu weihen suchte; das Schicksal derjenigen Sitten, die verpönt oder als indifferent nur geduldet wurden, hat der Kirche hierin Recht gegeben. Denn von den nur geduldeten Sitten sind manche entartet, nachdem sie entweiht waren; so ist der Leichenschmaus, ehemals eine heilige Sitte, zur Unsitte geworden. Von den verpönten Sitten aber haben sich viele zäh im Verborgenen erhalten, im Widerspruch mit dem Christentum, getragen von einem Aberglauben, in dem sich die Reste der alten Religion fortpflanzten. Sache des Volks konnte das Christentum nur werden, wenn es sich gegen die vorgefundene Sitte in den äußeren Lebensformen nicht nur indifferent oder negativ verhielt, sondern möglichst vieles von ihr christlich weihte oder in christlichem Sinn umbildete. Dies Verfahren war also nicht ein spezifisch katholisches, sondern es war schon durch den religiösen Charakter eines großen Teils jener Sitte aufgedrängt.

Dazu aber kam noch ein anderer Grund, aus dem die Kirche sich auch um die scheinbar so äußerlichen Vorschriften der Sitte kümmern mußte. Als Bonifatius in Deutschland missionirte, richtete er nach Rom Anfragen in ganz äußerlichen Dingen wie etwa: ob roher Speck, ob das Fleisch von Dohlen, Krähen und Störchen, von Bibern und Hasen, von wilden Pferden und Hauspferden gegessen werden dürfe. Er erhielt die Antwort, daß ungekochter Speck nur geräuchert zu verzehren [1]) und daß alle die anderen schönen Dinge zu essen verboten sei [2]); immundum enim

[1]) Sancti Bonifacii opera ed. J. A. Giles. Vol. I, Epistolae p. 185.
[2]) l. c. p. 183.

est atque execrabile[1]). Ist es nur katholische Gesetzlichkeit, die in jener Anfrage des Bonifatius und in der Antwort von Rom zu Tage tritt? – Gewiß wirkt sie mit; und daß daraus ein kirchliches Gesetz gemacht wurde, ist ein Rückfall in alttestamentliche Speisegesetze[2]). Aber darin, daß Bonifatius von christlichem Standpunkt aus Bedenken gegen manche jener Sitten erhoben hat, liegt doch ein berechtigter Gedanke: er erkannte, daß nur in einem verfeinerten Gefühl, das sich von der natürlichen Rohheit barbarischer Sitten abwendet, das Christentum feste Wurzel schlagen könne, daß darum eine Humanisierung der äußeren Lebensformen mit der Einpflanzung des Christentums ins Volksleben Hand in Hand gehen müsse.

Dieser Rückblick auf die Vergangenheit zeigt uns, welche Bedeutung doch die Sitte als Herrscherin über die äußeren Lebens- und Umgangsformen für das christliche Leben hat. Das Christentum hat heute wie einst ein Interesse daran, daß die Sitte in ihren Vorschriften die natürliche Rohheit abstreife. Gewiß ist da, wo verfeinerte Formen herrschen, noch keineswegs dem Geiste Christi die sichere Stätte bereitet; sie können sogar zu einem Raffinement ausgebildet werden, das für die Einfachheit des Evangeliums nicht mehr empfänglich ist, oder sie können einen trügerischen Schein über ein gesellschaftliches Leben breiten, das innerlich faul und dem sittlichen Gebot des Christentums völlig zuwider ist. Aber doch gilt der negative Satz: wo die Sitte in der Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse die rohe Natürlichkeit walten läßt, wo sie die Glieder der Familie oder des Volkes auch nicht mehr zu äußerer Bezeugung der Pietät und Achtung anleitet, wo sie in den Formen des Verkehrs dem einzelnen keine Grenzen des Anstands und der Höflichkeit auferlegt, da kann der Geist Christi nicht herrschen. Wo z. B. eine Dorfsitte nicht von der Art ist, daß sie die jungen Burschen zu einem bescheidenen Benehmen gegen ältere Leute oder Autoritätspersonen verbindet, da hat ein Pfarrer auch mit seiner christlichen Seelsorge saure

[1]) l. c. p. 68.

[2]) Zacharias an Bonifatius: „Attamen, sanctissime frater, de omnibus e sacris scripturis bene compertus es". l. c. p. 183.

Arbeit. Die Barbarei ist unverträglich mit dem Christentum; und gegen diese wenigstens kann die äußere Sitte einen Damm bilden.

Aber sie kann noch mehr thun. Die Vorschriften der äußeren Sitte können zwar die Liebe selbst nicht gebieten; aber sie können dadurch, daß sie ein anständiges Benehmen verlangen und die äußeren Bezeugungen der Pietät, der Teilnahme für den Nächsten, der Dienstfertigkeit, der Höflichkeit auferlegen, doch einen Abglanz der Liebe geben, die sich nicht ungeberdig stellt und die sich mit den Fröhlichen freut und mit den Weinenden weint, und dieser Liebe selbst Bahn brechen hilft. Das ist psychologisch durchaus verständlich. In der häuslichen Erziehung ist jeder gute Erzieher eifrig darauf bedacht, die Kinder an ein gesittetes Betragen und einen höflichen freundlichen Ton des Verkehrs mit Aelteren und unter einander zu gewöhnen. Denn er weiß, daß die Selbstbeherrschung, welche die gute Sitte ihnen auferlegt, eine Schule der sittlichen Selbstüberwindung für sie ist, daß die Bildung des Taktes und der Feinfühligkeit für den guten Ton auch der Verfeinerung ihres sittlichen Zartgefühls dient, daß sie durch die äußere Gewöhnung an artiges und liebevolles Benehmen auch eine innere Freude daran und einen inneren Widerwillen gegen Rohheit und ungeberdiges Wesen gewinnen. Die Hineingewöhnung in gute Sitte ist noch nicht die sittliche Erziehung selbst, aber sie ist ein Stück der „ästhetischen Erziehung“, die in den Dienst von jener treten kann. Dasselbe gilt auch für die soziale Pädagogik. — Eine noch kräftigere Bundesgenossin des Christentums kann die äußere Sitte aber da werden, wo ihre Lebens- und Umgangsformen direkt mit christlichen Anschauungen in feste Verbindung gebracht, mit christlichen Erinnerungen und Symbolen durchsetzt sind. Die Sitte, ein „Gesegn' es Gott“ beim Darreichen von Speise und Trank zu sagen, mit einem „Vergelt's Gott“ dafür zu danken, das Zimmer mit christlichen Bildern auszuschmücken oder einen christlichen Spruch über die Hausthüre zu setzen, ein christlicher Gruß, der in einer Gegend eingebürgert ist, wie das „Grüß Gott! Behüt Gott!“, der Brauch, am Sonntag saubere Kleider anzulegen, die Sitte, dem neuvermählten Paar

Gottes Segen zu wünschen, die Sitte, Teilnahme am Leid der Nachbarn oder Dorfgenossen zu bezeugen, die Gräber zu schmücken, ein Kreuz auf ihnen aufzurichten -- alles das kann, wo es wirklich lebendig erhalten und zum Bewußtsein gebracht wird, zu einem Band zwischen Volksleben und Christentum werden.

Aber so hoch die Bundesgenossenschaft einer humanisirten und christianisirten äußeren Sitte anzuschlagen ist, das Christentum muß sich doch hüten, sich an die Bundesgenossin zu verkaufen. Denn diese ist und bleibt doch wandelbar. Wenn man irgend eine noch so schöne Sitte als wesentlich für das Christenleben proklamiert, wie dann, wenn neue Lebensformen an die Stelle rücken? Stetig bilden sich ja solche unter dem Einfluß sozialer Bewegungen oder neuer Bildungselemente. Dann ist die Gefahr, daß im vermeintlichen Interesse des Christentums zäh die veraltete Sitte festgehalten und jenes selbst dadurch zu einer altmodischen Sache gemacht wird. Man findet auf dem Dorf nicht selten solche Christenleute, die als Christen gegen jede Aenderung alter Sitten meinen Front machen zu müssen und die in den Neuerungen nur das Zeichen des nahenden Weltendes schauen. Aber dadurch läßt sich der geschichtlich notwendige Fortschritt der Sitte nicht aufhalten; darum, wenn wir nicht wollen, daß mit der alten Sitte auch das Christentum in's Hintertreffen komme, dürfen wir den Bund zwischen beiden nicht zu unauflöslich machen.

Was folgt daraus für das praktische Verhalten des Geistlichen gegenüber diesem ersten größten Gebiet der Sitte, dem der äußeren Lebens- und Umgangsformen? In Predigt, Katechese, Jugenderziehung, Seelsorge muß der Geistliche auch ein Pfleger humaner und christlicher Sitte sein, eingedenk des Wortes: „Was wahrhaftig ist was ehrwürdig, was gerecht was keusch, was liebenswürdig was wohllautend . . . auf das nehmet Bedacht" (Phil. 4 8). Es ist durch das vorhin Gesagte nicht ausgeschlossen, daß er vor allem zu erhalten sucht, was an edler christlicher Sitte vorhanden ist. Denn wenn eine gute alte Sitte dahinsinkt, geht mit ihr doch immer ein Stück Volksgemüt verloren und die Volksseele wird erschüttert, oft in ihren innersten

Tiefen. Nur aus diesem Grund muß z. B. unsere evangelische Kirche energisch für die Sitte der Beerdigung eintreten. Denn mit dieser äußeren Form der Bestattungshandlung, mit Sarg und Grab und Friedhof ist eine Fülle von wirklichem Gemüt, von sinniger Dichtung, von echt christlichen Gedanken und Gefühlen verknüpft. Und hier handelt es sich zugleich um eine Sitte, die noch keineswegs durch den notwendigen Fortschritt der Wissenschaft und des sozialen Lebens als unhaltbar verurteilt ist, sondern nur durch eine künstlich geschürte Agitation angefochten wird. — Das Erhalten aber kann nur dadurch geschehen, daß wir die gute Sitte stets neu beleben: wir müssen die Gedanken und Gefühle, die sich ursprünglich an sie knüpfen, zum Bewußtsein bringen, sie mit neuen christlichen Gedanken und Motiven durchwirken und dadurch lieb und wert machen. Diese Pflege einer bestehenden Sitte ist viel wirksamer als kirchliches Machtwort gegen drohende Neuerung.

Aber das Neubeleben des Bestehenden ist nicht genug. Wir müssen auch den neuen Lebens- und Verkehrsformen, die sich im Fortschritt der Zeit anbahnen, klaren Auges in's Angesicht sehen und sie prüfen. Sind es inhumane Lebensformen, deren Einzug einen Rückfall in gröbere oder feinere Barbarei bedeutete, dann gilt es nur eines: den Kampf gegen die einbrechende Unsitte. Sind es dagegen nur andere, an sich auch humane Lebens- und Verkehrsformen, die nicht nur künstlich gemacht, sondern durch die Veränderung der sozialen Verhältnisse und der Volksbildung unwiderstehlich herbeigeführt werden, so müssen wir auf die Krisis des Wechsels uns einzurichten suchen. So war z. B. unserer Kirche diese Aufgabe zugefallen, als die Civileheschließung an die Stelle der kirchlichen Eheschließung trat. Denn es handelte sich dabei nicht blos um eine Aenderung des Rechts, sondern auch der Volkssitte, die sich an die zuvor geltende Rechtsform geheftet hatte. Da durfte die Kirche sich nicht in fruchtlosem Protest erschöpfen; sondern sie mußte klar zeigen, daß und warum an der alten Sitte nicht der Bestand des Christentums hängt, sie mußte das, was an der alten Sitte Gutes war, hinüberzuretten suchen in eine neue Sitte, die an die neue Rechtsordnung sich anschloß. In derselben Weise müssen wir bei jedem notwendig gewordenen Wechsel der

Volkssitte vor allem die Klarheit des christlichen Urteils gegenüber der neuen Sitte zu schaffen suchen, dann aber darauf ausgehen, sie mit christlichen Gedanken und edel menschlichen Anschauungen in Verbindung zu bringen. Christliche Belehrung, noch mehr aber festliche Weihe kann dazu beitragen, ebenso christliches Vorbild. Christliche, aber auch edel weltliche Dichtung – man denke an Schillers Lied von der Glocke! -- und sonstige Kunst kann dabei mithelfen. Durch all das können wir freilich nur die Anregung geben, daß auch die neue Sitte wieder ausgesprochen christliche Formen sich anbildet. Machen können wir es nicht. Das widerspräche dem Wesen der Sitte. — Freilich dürfen wir uns nicht verhehlen: es treten uns besonders im Arbeits- und Erwerbsleben unserer Zeit manche neue Lebensformen entgegen, die so phantasielos, so sehr und so ausschließlich praktisch sind, daß sie sich auch gegen die direkte Verbindung mit christlichen Gedanken spröde verhalten. Bei manchen alten Sitten — z. B. bei manchen sinnreichen Zunftsitten — war diese Verbindung leicht herzustellen; bei manchen neuen Lebensformen werden wir darauf verzichten müssen, sie durch christliche Symbole zu weihen. Sie können nur geweiht werden durch Glauben, Gebet und Treue der Persönlichkeit, die ihr Tagwerk, auch den poesielosen Lohndienst der Pflicht, in Gottes Namen thut.

3.

Nur als Herrscherin in ihrem weitesten Reich, dem der äußeren Lebens- und Verkehrsformen, haben wir bis jetzt die Sitte ins Auge gefaßt. Aber sie begnügt sich nicht damit. Sie übt doch auch auf den Inhalt des Handelns ihren indirekten Einfluß aus und sie gibt diese Wirksamkeit auch nicht ab, wenn der Inhalt des Handelns durch Rechtsgesetz und sittliche Gebote bestimmt wird. Die Sitte ist hier thätig als Wächterin der bürgerlichen Ehrbarkeit.

Wenn das Recht seine Urteile spricht und seine Strafen verhängt, so begleitet dies die Sitte mit ihren Urteilen und Strafen. Sie erklärt in vielen Fällen das rechtlich bestrafte Thun zugleich für ehrenrührig; manchmal spricht sie aber auch da, wo

das Recht schweigt, ihr richtendes und strafendes Urteil, und bisweilen läßt sie dem durchs Recht Verurteilten seine Geltung in der Gesellschaft [1]). In ähnlichem Verhältnis steht nun die Sitte zur Sittlichkeit, auch zur christlichen: wenn auch die Sitte die Gesinnung der δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη und der ἀγάπη nicht durchsetzen kann, so kann sie doch einen gewissen Kreis von Handlungen, die in dem Gebot der Liebe eingeschlossen sind, auch ihrerseits für passend oder schicklich oder besonders ehrwürdig erklären, noch viel entschiedener aber einen Teil derjenigen Handlungen, die durch das christliche Gebot ausgeschlossen sind, für unanständig und ehrlos. Wir dürfen an einfache Thatsachen der Erfahrung denken: wenn die Sitte auch ein ziemliches Maß von Selbstsucht ertragen kann, so wird doch eine auffallende Verletzung der Pflicht, für andere zu sorgen oder einem Notleidenden zu helfen, von ihr gebrandmarkt; der Geizhals gilt als ein unanständiger Mensch, mit dem man nicht verkehren kann. Die Sitte läßt manches bedenkliche Mittel, sich Vorteil zu verschaffen, passiren; aber wenn sie nicht ganz entartet ist, wendet sie sich wenigstens von der offen zu Tage tretenden Unredlichkeit ab. Sie legt vielleicht dem Fleisch keine strengen Zügel an; aber wo sich die Zuchtlosigkeit zu nackt hervorwagt, findet die öffentliche Meinung ein σκάνδαλον in ihr.

Eine wirklich gründliche Richterin ist die Sitte bei diesen ihren Urteilen niemals: sie sieht mehr auf die äußere Erscheinung des Handelns als auf Gesinnung und Motive. Sie läßt sich darum auch leicht durch irgend welche gesellschaftliche Vorzüge bestechen: sie verzeiht dem Talentvollen, dem Hochstehenden, was sie dem wenig Begabten oder Niederstehenden schwer anrechnen würde. Die Sitte wird diese Mängel nie völlig überwinden; sie

[1]) Ein bekannter Jurist, Heinr. Dernburg, hat kürzlich in einer Brochüre, betitelt „Die Phantasie im Recht“ (Berlin 1894), den Gedanken ausgeführt, daß die Phantasie „letztlich der Grund alles Rechts“ sei, „das belebende Element, durch welches es besteht“. Umfassender müßten wir wohl sagen, daß in der Sitte, die allerdings, wie wir uns überzeugten, von Phantasievorstellungen und Werturteilen getragen ist, die Wurzel und belebende Kraft des Rechts liegt. Ein Recht, das nicht aus der Sitte herauswächst, oder in ihr wenigstens seinen Widerhall findet, ist unpopulär und darum nicht voll wirksam.

will nun einmal nicht über den sittlichen Wert des Menschen urteilen, sondern über seinen gesellschaftlichen Wert. Aber sie kann sich doch in sehr verschiedenem Maß dem sittlichen Urteil annähern: in dem einen Volk oder Dorf oder Stand ist sie irregeleitet und stumpf, im anderen läßt sie sich von richtigen Normen leiten und bekundet eine wirkliche Feinfühligkeit.

Nun ist es zweifellos, daß diese Sitte als Wächterin der Ehrbarkeit ihren großen Wert für das sittliche, auch für das christliche Leben einer Gemeinschaft und ihrer Glieder hat. Hegel hat die Sitte als den objektiv gewordenen sittlichen Geist gefeiert, als die substantielle Sittlichkeit, die höher steht als das abstrakte Recht und die Moralität. „Wie die Natur ihre Gesetze hat", sagt er, „wie das Tier, die Bäume, die Sonne ihr Gesetz vollbringen, so ist die Sitte das dem Geist der Freiheit angehörende Gesetz. Was das Recht und die Moral noch nicht sind, das ist die Sitte, nämlich Geist" (Hegel, Rechtsphilosophie § 151). Dies ist gewiß eine starke Ueberschätzung der Sitte. Sie ist doch nur ein vergröberter Niederschlag des sittlichen Geistes, als christliche Sitte des christlich-sittlichen Geistes, der im sittlichen Gewissen einzelner christlicher Persönlichkeiten viel kräftiger und reiner wirksam ist. Aber soviel bleibt richtig, daß dieser Niederschlag von größter Bedeutung für das Herrschen des sittlichen Geistes in einem Volk oder in einer Gemeinde ist.

Mit schrecklicher Klarheit drängt sich das auf, wo die Sitte zum Widerspruch gegen die sittlichen Gebote des Christentums entartet oder wo sie wenigstens schlaff geworden ist. Da fehlt dem Appell des Geistlichen an die Gewissen der kräftige Widerhall. Wo z. B. in einer Gemeinde ein laxes Urteil der Sitte über uneheliche Geburten oder über eheliche Untreue herrscht, da muß der Geistliche erst mühsam kämpfend im Gewissen des Einzelnen das sittliche Urteil zu begründen oder, soweit es sich noch regt, gegen die öffentliche Meinung zu befestigen suchen. Dagegen ist da, wo eine strenge Sitte waltet und unerbittlich ihr Urteil spricht und ausführt, dem Geistlichen ein guter Baugrund gegeben; sie ist ihm wenigstens ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.

Mehr als dies kann sie freilich nicht sein. Wo sie mehr

sein will, da wird sie nur zum Hindernis für das Wirken des Geistes Christi. Auch die ernsteste Sitte kann immer nur einen Ausschnitt aus dem, was das christliche Sittengebot uns als Ziel vorhält, durchsetzen. Sie bringt darum stets auch die Gefahr mit sich, das christliche Sittlichkeitsideal zu verengen und von seiner Höhe etwas abzumarkten. Auch die ehrbarste Sitte kann mit ihren eigenen Mitteln nichts weiter als eine äußere Ehrbarkeit herbeiführen, nicht aber einen Geist der Liebe und Heiligung pflanzen; dieser geht nur von lebendigen Personen aus, von der Person Jesu Christi und von denen, die Träger seines Geistes sind. So droht von Seiten der Sitte stets zugleich eine Verflachung und Veräußerlichung der christlichen Sittlichkeit, eine Verunreinigung durch fremde Motive. Ja das Motiv, das die Sitte in Bewegung setzt, kann sogar ein furchtbar gefährliches werden: wenn der Besitz der gesellschaftlichen Ehre das Höchste für einen Menschen ist, gelten ihm unter Umständen alle Mittel für erlaubt, nur um sie zu retten. Erschütternde Meineidsprozesse, die in der letzten Zeit in unserer nächsten Umgebung sich abspielten, haben es uns grell beleuchtet, daß das Bestreben, sich dem richtenden Urteil der öffentlichen Meinung zu entziehen, geradezu zu einer dämonischen Macht für einen Menschen werden kann.

Darum ist eine Sitte, hinter der nicht lebendige sittliche Personen stehen, im Grunde doch morsch; sie wird bei dem Einzelnen durch den Ansturm der Versuchung zu Boden geworfen, sobald das Interesse der gesellschaftlichen Ehre ihre Befolgung nicht mehr fordert; sie wird auch in der Gesamtheit vor dem Einbrechen einer unchristlichen Macht, wie es die Welt- und Lebensauffassung der heutigen Sozialdemokratie ist, nicht Stand halten. Verlasse sich keiner von uns auf ihre Widerstandskraft! mache sich keiner die Hoffnung, durch äußere kirchliche und staatliche Zuchtmittel diese Sitte genügend stärken zu können! Unsere Aufgabe ist es allerdings, die gute Sitte zu befestigen, wo wir nur können, die rechten Begriffe von bürgerlicher Ehrbarkeit und Anständigkeit aufrecht zu erhalten. Aber wir müssen sie stets auch zu reinigen und zu vertiefen suchen. Zu diesem Behuf haben wir in Predigt, Seelsorge, Katechese die Unzulänglichkeit eines ehrbaren Lebens,

das sich nur nach der Sitte richtet, aufs klarste auszusprechen. Das Vertrauen und der Stolz darauf tritt uns ja in der Seelsorge, sogar an manchem Totenbette, in krasser Weise entgegen. Vor allem aber müssen wir dadurch, daß wir Jesum Christum selbst und seine Kraft in unseren Gemeinden lebendig machen, christliche Persönlichkeiten zu bilden und ihrer Einwirkung auf die Gemeindegenossen die Wege zu bereiten suchen. Nur durch Persönlichkeiten kann auch die Sitte selbst immer wieder mit dem Geiste Christi in Berührung gebracht und dadurch gereinigt und emporgehoben werden. Und dessen bedarf sie dringend, wenn sie als Wächterin der äußeren Ehrbarkeit wirklich heilsam sein soll.

4.

So bedeutsam die Sitte als Herrscherin der äußeren Lebens- und Verkehrsformen wie auch in der eben genannten Eigenschaft für das christliche Leben ist, so kann sie doch in einer dritten Funktion noch unmittelbarer dem Geiste Christi dienen. Schon bei dem ersten Gebiet ergab sich uns, daß die Sitte zu einer christlichen werden kann, wenn die Formen des täglichen Lebens mit christlichen Anschauungen in Verbindung gebracht, mit christlichen Symbolen umgeben werden. Ebenso wird auf ihrem zweiten Feld die Sitte in dem Maß eine christliche, als ihre Urteile über gesellschaftlichen Anstand in Annäherung an das christlich-sittliche Urteil sich befinden. Aber während in diesen beiden Fällen die Sitte ein notwendiges Produkt des natürlichen gesellschaftlichen Lebens ist und nur christianisirt wird, gibt es noch einen Zweig der Sitte unter uns, der ausschließlich Werk und Werkzeug des christlichen Geistes ist, die christliche gottesdienstliche Sitte.

Der religiöse Geist des Christentums, der als Glauben im Herzen wohnt, soll und kann wohl unabhängig von aller Regelung durch eine Sitte sich äußern: in Glaubensthaten, in Glaubensworten des Gebets und des Bekennens, in Glaubensliedern. Wo glaubensmächtige Christen sind, lassen sie „das Wort Christi reichlich unter sich wohnen; in aller Weisheit lehren und vermahnen sie sich unter einander mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern, in der Dankbarkeit in ihren Herzen Gott singend“ (Kol.

3 16). Aber gerade wo der Geist mächtig ist, gilt die Forderung des Paulus: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (I. Kor. 14 40). Auch der Geist des Christentums ist in Gefahr, ohne solche Ordnung zu verwildern, um so mehr, je gewaltiger er den natürlichen Menschen ergreift. Eine Ordnung aber bedeutet, daß eine Sitte für die Aeußerungen des Geistes sich ausbildet. In diesem Interesse ist Paulus darauf bedacht gewesen, für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte in Korinth und in seinen andern Gemeinden eine christliche Sitte einzubürgern. Sie war nötig, wenn der das sittliche Gewissen des Menschen erweckende und tröstende Geist Christi nicht in ekstatischer Erregung untergehen sollte. — Aber die gottesdienstliche Sitte hat zugleich eine fast entgegengesetzte Obliegenheit. Der Geist, der in Danken und Bitten und Verkündigen des Namens Christi hervorbrechen soll, würde vielleicht auch bei uns zu verwildern, aber jedenfalls zu erlahmen und zu verstummen drohen, wenn nicht die christliche Sitte die Christen zu persönlicher Berührung mit andern Christen, zu regelmäßigem gemeinsamem Bekenntnis des Evangeliums in Bitten und Danken vereinigte. Die Sitte stellt auch dieses Zusammenkommen zu gemeinsamer Erhebung und Erbauung unter die Form, die ihr nun einmal eigen ist, nämlich unter das gemeinsame Urteil: so gehört, so ziemt sichs für einen Christen, für eine Christengemeinde. Auf diese Weise kann, um einen neutestamentlichen Ausdruck (II Tim. 1 6) in anderer Verwendung zu gebrauchen, die christlich-gottesdienstliche Sitte ein beständiges ἀναζωπυρεῖν, ein belebendes Wiederanfachen des in der Gemeinde waltenden Geistes vermitteln. — Die gottesdienstliche Sitte, die aus den genannten beiden Gründen erwachsen mußte, ist eine recht umfangreiche: ihr Werk sind nicht nur die regelmäßig wiederkehrenden gottesdienstlichen Zusammenkünfte selbst, sondern auch alle die vielgestaltigen ritus et ceremoniae, welche da und dort beim Gottesdienst im Brauch sind, die allmählich fixirten Formen für die innere Einrichtung der gottesdienstlichen Räume, die Ordnung der festlichen Zeiten, besonders die eingreifende Ordnung des Sonntags.

Schon mit dieser letzteren Einrichtung greift aber die kirchliche Sitte über die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Ge-

meinde hinaus, in die Ordnung des täglichen Lebens hinein. Innerhalb dieses letzteren hat besonders die katholische Kirche eine große Zahl von gottesdienstlichen Uebungen als Sitte einzubürgern gesucht: die evangelische Kirche ist darin zurückhaltender gewesen. Doch hat auch sie nicht nur die regelmäßige Teilnahme am Gemeindegottesdienst, am Abendmahl, am Kirchenopfer, sondern auch außerhalb der Kirche das Heiligen des Sonntags, die Einrichtung von Morgen- und Abendgottesdiensten in den Häusern, das Tischgebet, das Beten des Vaterunsers beim Läuten der Mittags- und Abendglocke in den Gemeinden als etwas, was sich für evangelische Christen gebührt, einheimisch zu machen gestrebt. Die christlich-religiöse Sitte in dieser Abzweigung berührt sich aufs nächste mit der christianisirten Sitte in den äußeren Lebens- und Verkehrsformen; aber sie unterscheidet sich von dieser doch dadurch, daß sie nicht nur die Formen des alltäglichen weltlichen Lebens mit christlichen Symbolen zu umkleiden, sondern innerhalb des täglichen Lebens ausgesprochen religiöse gottesdienstliche Uebungen einzuführen sucht.

Wir brauchen nach dem, was wir über das Bedürfnis einer geordneten Sitte für den Gemeindegottesdienst gesagt haben, ihren Wert nicht mehr besonders zu erweisen. Und ebenso drängt sich der Wert einer kräftigen religiösen Sitte im täglichen Leben unmittelbar auf. Jeder Geistliche in Stadt und Land weiß, welche Hilfe seinem Wirken gegeben ist, wo auch in den Häusern noch die Gewöhnung zum Gottesdienst, Heiligung des Sonntags und Gebetsübung herrscht; da ist sein Wort von der Kanzel oder am Krankenbett noch nicht wie der Klang aus einer fremden Welt, der nur zu schnell in dem weihelosen Tagesleben zu verhallen droht. Er hat es viel leichter in seiner Arbeit, wo die Sitte und damit die Macht einer öffentlichen Meinung ihn unterstützt. Aber eben deswegen ist er vielleicht manchmal geneigt, ihren inneren Wert zu hoch anzuschlagen.

So segensreich eine stark und reich ausgebildete gottesdienstliche Sitte ist, sie hat auch ihre zweifellosen Gefahren. Die Geschichte beweist, daß sie vor allem der Kanal gewesen ist, durch den allerlei Verunreinigungen des christlichen Glau-

bens hereingeströmt sind. Es liegt im Wesen der Sitte begründet, daß sie, wo sie sich bildet, den Anschluß an schon Bestehendes sucht. So war es ganz natürlich, daß die christliche Sitte der Urgemeinde zum Teil die gottesdienstliche Sitte der Synagoge herübernahm und daß auch Paulus manches davon in seinen heidenchristlichen Gemeinden einführte. So war es auch an sich natürlich, daß die Mission der späteren Kirche, z. B. unter den Germanen, getreu jenen bekannten Anweisungen Gregor's I. an die angelsächsischen Missionsorganisatoren, die Sitten der heidnischen Religion möglichst schonend in christliche Sitten umzubilden suchte. Aber die katholische Kirche hat auf allen ihren Gebieten diese Schonung in einem Umfange geübt, daß dem Hereinfluten heidnischer Vorstellungen und abergläubischer Bräuche Thür und Thor geöffnet war. Im kirchlichen Kultus mysteriöse Weihen und ein gottversöhnendes blutiges Opfer, Lustrationen und Exorcismen, sinnliche Darstellungen des Heiligen in Statue und Bild, des geistigen Gottesdienstes in Prozessionen, Weihrauch und Gebetsformeln, Erhebung alter Kultorte zu neuen hochheiligen Stätten, Fortsetzung heidnischer Feste und Festgebräuche; im täglichen Leben der Gebrauch von Orakeln, Zaubermitteln und Amuletten, Versuche auf Gott einzuwirken durch Gebetsübungen oder sonstige religiöse Leistungen — alles das verdankt der Macht der Sitte bis auf den heutigen Tag seinen Fortbestand in vielen katholischen Landen. — Uns Evangelischen droht zwar diese grobe heidnische Verunreinigung weniger. Wohl aber stellt sich bei starker Betonung der kirchlichen Sitte auch bei uns leicht eine Richtung auf einen äußerlichen Werkdienst ein, der zwar seine Ansprüche an den Christen macht, aber doch leicht abzumachen ist, und damit auch der Gedanke der verdienstvollen Leistung. Und durch beides droht die Reinheit und Innerlichkeit des evangelischen Glaubens Schaden zu leiden.

Eine andere Gefahr, die aufs engste damit zusammenhängt, ist die Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit. Die Geschichte zeigt uns, daß die stramme kirchliche Sitte zum guten Teil unter dem Druck des Gesetzes sich gebildet hat: vor allem das kirchliche Gesetz, das mit göttlicher Autorität

über die Gewissen herrscht, hat die katholisch-kirchliche Sitte begründet. Und wenn schon bei dieser auch das bürgerliche Gesetz mitwirkte, so war es auf evangelischem Boden ganz wesentlich die „christliche Obrigkeit", die durch ihren direkten und indirekten Zwang zum Gottesdienst, zur Beichte, zum Abendmahl, zur Taufe, zur Konfirmation, zur kirchlichen Trauung eine kirchliche Sitte begründen half. Die Reformation hat die große That gethan, daß sie gegenüber der katholischen Auffassung der gottesdienstlichen Ordnungen als lex divina den Begriff der nicht direkt religiös verpflichtenden Sitte feststellte, sogar für so grundlegende Ordnungen wie die des Sonntags[1]). Aber sie hat nicht mit gleicher Klarheit zwischen religiös-kirchlicher Sitte und zwischen gesetzlich-bürgerlicher Ordnung zu unterscheiden vermocht. — Auch von denen, die heutzutage die kirchliche Sitte hochschätzen, schauen manche noch sehnsüchtig zurück nach dem verlorenen obrigkeitlichen Zwang; manche greifen auch, da er doch unwiederbringlich verloren ist, zu dem noch bedenklicheren Mittel, wenigstens die Grundordnungen der christlichen Sitte, wie etwa den Sonntag,

[1]) Vgl. z. B. die Unterscheidung von traditiones humanae und necessarius cultus in Conf. Aug. Art. 26 u. 28; über den Sonntag Art. 28 § 53 ff.: Quid igitur sentiendum est de die dominico et similibus ritibus templorum? Ad haec respondent, quod liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia, non ut per illas . . . . obligentur conscientiae, ut judicent esse necessarios cultus, ac sentiant se peccare, quum sine offensione aliorum violant. Sic Paulus (I Kor 11 5 6) ordinat, ut in congregatione mulieres velent capita, (I Kor 14 30) ut ordine audiantur in ecclesia interpretes ect. — Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis (I Kor 14 40. cfr. Phil 2 14): verum ita, ne conscientiae onerentur, ut ducant res esse necessarias ad salutem, ac judicent se peccare, quum violant eas sine aliorum offensione: sicut nemo dixerit, peccare mulierem, quae in publicum non velato capite procedit sine offensione hominum. — Wenn hier auch durchweg von ordinationes die Rede ist, so treten diese doch nicht bloß durch die zuletzt beigezogene Analogie, sondern überhaupt dadurch, daß bei ihnen die direkt religiöse, ebenso aber auch die rechtliche Verbindlichkeit ausgeschlossen und nur die Rücksicht auf „der andern Aergernis" verlangt wird, unter den Charakter der kirchlichen Sitte.

wieder direkt als lex divina der evangelischen Gemeinde darzustellen[1]). Und doch geben sie damit leichten Kaufs ein wesentliches Stück evangelischer Freiheit preis. — Diese drohenden Gefahren mahnen zur maßvollen Schätzung der kirchlichen Sitte: vergessen wir nie die reformatorische Unterscheidung von religiös-sittlichem Gottesgebot und kirchlicher Sitte! Erhalten wir uns das Bewußtsein, daß Kirchlichkeit noch nicht die Herrschaft des Geistes Christi in einer Gemeinde bedeutet!

Und was folgt daraus für unsere Pflege der kirchlichen Sitte, zuerst der Sitte, welche die Ordnungen

---

[1]) In einer Rede, gehalten auf dem Stuttgarter Kongreß für Sonntagsfeier 1892 (erschienen Stuttgart 1893, S. 4 f.) wehrt es Hofprediger Stöcker mit Recht ab, daß man die Sonntagsfeier aus dem dritten Gebot ableite. Aber wenn er statt dessen auf die für uns verbindliche Schöpfungsordnung Gottes zurückgreift, welche den Sabbath in sich schließe und welche, als eine uralte Ordnung, durch das dritte Gebot nur wieder in Erinnerung gerufen werde, so ist die Frage, ob er nicht diese Schöpfungsordnung selbst wieder als ein aus der Schrift, nämlich dem Schöpfungsbericht zu entnehmendes gesetzliches Statut und damit direkt als lex divina auffaßt. Man muß dies fast denken, da er der Augsburgischen Konfession eine „ungenügende Durcharbeitung des Sonntagsbegriffs" vorwirft und „ein Mißverständnis" darin findet, daß sie, wenn kein Aergernis dadurch gegeben werde, das Sonntagsgebot wie alle andern äußeren Ceremonialgesetze zu brechen erlaube. Die Conf. Aug. verdient diesen Vorwurf, der auch Luthers Gr. Kat. treffen müßte, keineswegs. Allerdings hebt sie, dem Zusammenhang entsprechend, nur die eine Seite des Sonntags, nämlich seine kirchliche Bedeutung hervor; die andere Seite ist seine soziale Bedeutung, auf welche der Gr. Kat. hinweist mit den Worten: „daß wir Feiertage halten ... erstlich auch um leiblicher Ursach und Notdurft willen, welche die Natur lehret und fordert, für den gemeinen Haufen, Knechte und Mägde, so die ganze Woche ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet, daß sie sich auch einen Tag einziehen zu ruhen und erquicken". Aber auch nach dieser Seite hin ist der Sonntag eine Ordnung, die wir als Christen, wie Calvin (Inst. ed. I; Ausg. im Corp. Ref. Col. 38) es ausdrückt, „non servili quadam necessitate, sed prout caritas dictaverit" zu beobachten haben. Von hier aus angesehen gewinnt das „sine offensione aliorum" der Conf. Aug. den weiteren Sinn: ohne Verletzung der liebevollen Humanität. Als eine weitere Bedingung für die Erlaubnis der Sonntagsarbeit dürften wir vielleicht im Sinne des Gr. Kat. auch noch hinzufügen: „ohne Schädigung für die Pflege des eigenen inneren Lebens."

und Bräuche des gemeinsamen Gottesdienstes regelt? Vor allem, daß es uns um ihre wirklich evangelische Gestaltung zu thun sein muß. Sie sollen nichts anderes als dazu dienen, den christlichen Geist des Gebets, das christliche ὁμολογεῖν der Herzen und dadurch christliche Erkenntnis und christliche Lebensantriebe zu wecken und so zur οἰκοδομή beizutragen. Was darüber ist, ist vom Uebel. Welche Folgerungen aus diesem Grundsatz für die einzelnen Stücke unserer gottesdienstlichen Sitte zu ziehen sind, diese Frage hat die Liturgik und Homiletik im systematischen Zusammenhang zu beantworten. Evangelische Klarheit darin thut uns not, ebenso in der Entscheidung darüber, welche Mittel zur Pflege der gottesdienstlichen Sitte der evangelischen Kirche zustehen: sie darf nicht durch kirchenregimentliche Gesetze und Verordnungen „gemacht" werden. Gesetz und Statut ist wohl nötig, um zu sammeln und zu läutern, was die Sitte gebildet hat. Darum muß es auch der Sitte die Freiheit lassen, ihre neubildende Arbeit zu thun. Zu dieser kann der Geistliche nur Anregungen geben, und er muß mit feinem Gehör darauf lauschen, welche Anregungen von der Gemeinde angeeignet werden und welche ihr fremd bleiben. Der Zug zur einheitlichen gesetzlichen Regelung der gottesdienstlichen Sitte droht heutzutage an manchen Orten die Freiheit zur Fortbildung zu ersticken.

Dasselbe was für den gottesdienstlichen Brauch in der Kirche gilt, trifft auch für die religiöse Sitte der Gemeinde außerhalb der Kirche zu. Wir müssen darauf verzichten, bei der Arbeit für die Erhaltung und Bildung religiöser Sitte die Polizeigewalt zu Hilfe zu rufen[1]), nicht nur weil die Verhältnisse von Kirche und Staat darüber hinausgeschritten sind, sondern auch weil eine so begründete religiöse Sitte nicht stark

[1]) Daß bei der Aufrechterhaltung sittlicher Zucht und Ordnung, z. B. unter der Jugend, die Polizeigewalt mitzuwirken berufen ist, will ich damit keineswegs bestreiten. Auch daß die Obrigkeit die Sonntagsruhe als eine sociale, sittlich geforderte Ordnung im Volksleben durchführt, ist ganz normal. Dagegen ist es z. B. verfehlt, zu meinen, daß man mit Hilfe von Polizeistrafen bei Eltern und Lehrherren die Sitte, ihre jungen Leute zum Besuch der kirchlichen Katechese anzuhalten, wieder beleben könne.

genug ist, einem widerkirchlichen Geiste Stand zu halten. Aber auch durch kirchliches Gesetz läßt sich eine kräftige religiöse Sitte nicht ins Leben rufen. Auch wenn eine scharfe Zuchtübung ihm Nachdruck verliehe, ließe sich dadurch nicht neues Leben schaffen, sondern höchstens bestehende äußere Ordnung aufrecht erhalten. Sogar die katholische Kirche hat erkannt, besonders in unseren Tagen, daß sie, wenn sie eine religiöse Sitte, z. B. die der regelmäßigen Teilnahme am Gottesdienst, der häuslichen Andachten, der häufigen Gebete ꝛc. pflegen will, auch mit der Gewalt des Beichtstuhls noch nicht auskommt, sondern sich an die Freiwilligkeit wenden muß. Sie hat dabei freilich ein kräftiges Mittel: sie gründet Bruderschaften, deren Mitglieder sich zu bestimmten religiösen Leistungen verpflichten; durch Verheißung von Gnaden und Abläßen und durch ihre sonstige Macht über die Gewissen weiß sie viele zum freiwilligen Beitritt heranzuziehen. Wir können nicht durch den Beichtstuhl und nicht durch Abläße und Gnaden wirken. Wohl aber ist, wie mir scheint, auch uns der Weg gewiesen, durch freiwillige Verbände in unseren Gemeinden eine religiös-kirchliche Sitte zu erhalten und neuzubilden. Wir können und sollen wohl durch Predigt, Seelsorge, Katechese, Einwirkung auf die konfirmirte Jugend dazu helfen. Aber nur wenn es uns gelingt, in der Gemeinde der Erwachsenen Leute zu sammeln, die für rechte Sonntagsfeier, für Hausandachten, für christliche Vermahnung und Gewöhnung der Kinder mit eigener Ueberzeugung eintreten und sich dazu verbinden, in ihrem Kreis solches zu pflegen und persönlich auf andere in derselben Richtung einzuwirken, können wir hoffen, eine kirchliche Sitte echt evangelischer Art zu bilden und in den Stürmen unserer Zeit zu erhalten. In welchen Formen solche Verbände sich am besten organisieren, ob in der Form von Sulze'schen Hausväterverbänden oder von evangelischen Arbeitervereinen oder sonstwie, das kann nur der frische praktische Versuch lehren.

Auf die Praxis muß die Theorie hinweisen. Sie kann nur die Uebersicht über die reichen Thatsachen und Aufgaben des prak-

tischen Lebens und die leitenden Gesichtspunkte für die praktische Thätigkeit zu gewinnen suchen. Gerade bei unserem Gegenstand, der ungreifbaren, vielgestaltigen, stets wechselnden Erscheinung der Sitte ist klarer Ueberblick und einheitliches Urteil besonders schwer zu erreichen. Aber ob wir nun die Sitte als Herrscherin über die äußeren Lebens- und Umgangsformen, als Wächterin der bürgerlichen Ehrbarkeit oder als Pflegerin kirchlicher Ordnung und religiöser Uebung ins Auge faßten, ein Gesichtspunkt ist doch, wie ich hoffe, durch unsere vielgewundene Untersuchung hindurch mit Klarheit überall hervorgetreten. Es ist der Gedanke: auch die Sitte ist nur eine irdische Verkörperung, die der christliche Geist sich anbilden muß; sie ist nicht dieser Geist selbst. Wohl bedarf er ihrer als eines dienenden Werkzeuges: aber er selbst muß sie beständig neubeleben und reinigen, wenn sie nicht zum Hindernis des christlichen Lebens werden soll. Paulus sagt von den χαρίσματα, den mächtigen Geistesgaben der ersten Christenheit, daß sie aufhören müssen, wenn das Vollkommene erscheint. Dasselbe gilt von der Sitte, auch der besten christlichen Sitte. Sie wechselt und vergeht; sie ist ein Gerüst auf Abbruch an dem Tempel Gottes im Geist. Ewig ist nur der Geist Christi, der in dieser Sitte lebt und durch sie mit erhalten wird, der die Herzen zu Gott erhebende und sie einigende Geist des Glaubens und der Liebe.

Der Glaube an Christus.

„Welches sind in Jesu Person und Werk diejenigen Grundbestimmungen, die den von ihm geforderten Glauben rechtfertigen und erklären?"

Referat gehalten auf der 51. Versammlung der Schweizer Prediger-Gesellschaft in Neuenburg am 29. August 1894

von

Paul Chapuis,
Pfarrer und Professor in Cherbres-Lausanne[1]).

Fide sola . . .!

Nach der Ansicht zuverlässiger Geographen ergab eine häufig angestellte Statistik, daß die christliche Religion auf unserer Erdkugel die erste Stelle einnimmt; der Buddhismus ist ihr —

[1]) Der Aufsatz, der uns Anfang Oktober 1894 zuging, ist inzwischen in der Revue de théologie et de philosophie in Lausanne veröffentlicht worden. Der ursprüngliche für die Uebersetzung vom Verfasser geänderte Titel lautet: La foi en Jésus Christ ou quels sont dans la personnalité de Jésus les conditions, qui autorisent et qui expliquent la foi qu'il réclame? Weitere Ausführungen über den Gegenstand finden sich in des Verfassers Schrift: La transformation du dogme christologique au sein de la théologie moderne. Lausanne 1893, Bridel, 125 S. (vgl. theol. Litteraturztg. 1894, Nr. 16). Anmerkung des Uebers.

Da man so gütig war, des Verfassers Arbeit für diese Zeitschrift zu fordern, bemerkt er für die deutschen Leser, daß er natürlich im wesentlichen den Diskussionen Rechnung trug, welche das behandelte Problem bei dem Protestantismus französischer Zunge erfuhr. Trotzdem wird man sehen, daß der Verfasser den trefflichen und gründlichen Arbeiten der deutschen Theologie außerordentlich viel verdankt. Es muß der Kürze halber genügen, unter vielen Arbeiten — von den Werken Ritschls, Lipsius und Anderer ganz zu schweigen — auf die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel Kaftans, Herrmanns, Harnacks, Lobsteins ꝛc. zu verweisen, die sich nahe mit dem hier behandelten Gegenstand berühren.

Anmerkung des Verf.

der herkömmlichen Meinung entgegen — nicht um 40 Millionen überlegen[2]). Doch der numerische Vorrang ist noch kein Beweis für seine größere Kraft. Die Perspektive wird bestimmter, wenn wir uns von numerischen Schlüssen zu der sittlichen Bedeutung jeder Religion wenden und auf den Widerhall achten, den sie in der Geschichte der Menschheit fand.

Çakya-Muni findet noch Arianer und Mongolen in seinem Heiligtum, die er selbst für untauglich zu einer heiteren Kontemplation hielt, Christus hingegen sucht sich seine Jünger in allen Rassen, von den tiefstehendsten bis zu den reich begabten. Der Buddhismus macht trotz seiner Kapellen in London und Paris, trotz des Dalai-Lama, seinem menschgewordenen Gott, keine großen Eroberungen mehr; allem Anschein nach wird er den Orient kaum überschreiten: die Missionare des Nazareners aber versuchen nicht ohne Erfolg seine Bollwerke zu stürmen. Das Evangelium hat, wenn auch der Anschein dagegen spricht, an Ausbreitungskraft nichts eingebüßt, es zeigt vielmehr gerade eine unendlich größere Lebenskraft als alle andern Religionen der zivilisierten Welt. Auch ein Mahomet und Brahma vermögen ihm die Hegemonie über die Welt nicht abzustreiten. Jeder Fortschritt, alle wahre Kultur, jede neue Höhe, die unsere Zivilisation erklimmt, ist das Werk christianisierter Völker. Gern geben wir dem Geographen zu, daß die Einschnitte in die Küsten des Mittelmeeres, seine Buchten und unzähligen Baien den Verkehr der Völker begünstigten, bis schließlich das großartige Becken das Werkzeug und Zentrum der fruchtbarsten Verkehrsentwickelung wurde, aber wer will anderseits leugnen, daß der Name Christi, seine Gedankenwelt, das Leben, das sich in ihm entfaltete, ein dauernder, ja der fruchtbarste Faktor der geschichtlichen Entwickelung von 19 Jahrhunderten ist, die hinter uns liegen? Die logische Strenge, die uns für morgen einen Sonnenaufgang zu prophezeien verbietet, will uns an der Versicherung hindern, daß das Christentum das höchste Ziel religiöser Entwickelung ist; aber es bleibt wahr, daß wir die Beziehungen der sittlichen Kreatur zu dem, der das Gute zusammenfaßt und in sich enthält, dem sie sich verpflichtet fühlt, unter keiner

[2]) Vgl. auch Luthardtsche Kirchenzeitung 1894, Nr. 52, Sp. 1267

vollkommeneren Form uns denken können, als im Christentum. Bei der Prüfung einiger entgegengesetzter Tendenzen, die mit ihrem Gift unsere zeitgenössische Kultur anstecken, fangen gewisse Leute an, die getäuschten Hoffnungen eines Julian Apostata zu begreifen. Ohne Chauvinismus oder Parteilichkeit darf man antworten, daß mit der Vernichtung des Christentums, falls es ohne diese sittliche Kraft weiterleben könnte, der leuchtendste und reinste Stern verlöschen würde, der jemals ihren Himmel erhellt hat.

So ist unser Gegenstand der denkbar tiefste gerade in seiner Einfachheit; er steigt hinab zu den Quellen des geistigen Lebens. „Ich glaube an Jesus Christus." Dieses Wort des alten römischen Symbols faßt unser Thema zusammen. Zweifellos hat dieser Ausdruck von seiten derer, die ihren Glauben auf solche Weise bekannten, seis im stillen Heiligtum oder im Weltgetümmel, seis im Angesicht des Feindes oder in friedlicher Sammlung, mancherlei Wandlungen erfahren; das soll man in der gesamten Kirche doch nicht vergessen. Der Täufling des Urchristentums, die Bischöfe und Patriarchen des 4. Jahrhunderts, die Reformatoren, der Mann aus dem Volk und der vornehme Herr, die Diplomaten im Hofkleid und im Priestergewand, die Schüler J. F. Osterwald und A. Vinets — die bewußten und unbewußten — alle haben mit dieser Formel die verschiedensten ja entgegengesetztesten Vorstellungen verknüpft. Aber in all' diesen Gestaltungen und Mißgestaltungen, deren Verfolg im Lauf der Zeiten eines der greifbarsten Probleme der Geschichte und der Psychologie bietet, findet sich schließlich doch ein dauerndes und wesentliches Element. —

Heute ist unsere Aufgabe, diese zentrale und primäre Thatsache zu analysieren und uns in dieser Stunde innerer Sammlung von unseren ewigen Hoffnungen Rechenschaft zu geben. Es handelt sich darum, das organische Band zu finden, das Christum als Glaubensgegenstand mit dem inneren Phänomen, das wir gerade christlichen Glauben nennen, verbindet. Es müssen die konstitutiven Elemente der Person Jesu aufgezeigt werden, die dieses innere Leben, die Gemeinschaft mit dem Erlöser, erzeugen.

Die einfachste aber auch zeitraubendste Methode zur Lösung

des Problems bestände darin, an der Hand der Psychologie und der Geschichte die Natur des Glaubens zu finden, um dann zu zeigen, wie der Erlöser diesem Bedürfniß entgegenkommt. Für die Motive, die erklärt werden müssen, schlagen wir jenen Weg nicht ein, wenn er auch im ersten Augenblick der gewiesene scheint. Er würde eine Studie über den Glauben selbst voraussetzen, die die ganze uns bewilligte Zeit in Anspruch nähme, während in dieser doch vor allem die christologische Frage in den Vordergrund treten soll. Sie steht auf der Tagesordnung der protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte. Deutschland, der französische Protestantismus und England haben ihr wichtige Arbeiten gewidmet; überall hat man das Gefühl, daß es sich um ein zentrales Problem handelt. Durch verschiedene Umstände haben sich die diesbezüglichen Diskussionen gerade in der französischen Schweiz außerordentlich zugespitzt. Aus diesem Gefühl heraus entstand die Wahl des Themas für die schweizerische Predigergesellschaft. Dieser Erwartung müssen wir entsprechen und die systematische Behandlung des Gegenstands den praktischen Forderungen des Augenblicks opfern. So können wir noch einige streitige und mit Recht oder Unrecht vielverhandelte Fragen in unserem Rahmen unterbringen, die nicht von mehr theoretischer Natur sind als unser Hauptthema.

Wir untersuchen in allererster Linie die Stellung, die Jesus selbst einnahm, wenn er sich als Gegenstand des Glaubens bezeichnet. Dann weisen wir an der Hand der verschiedenen Auffassungen, die die Natur des Glaubens in der Geschichte fand, die Eigenschaften der Person Christi nach, die diesen Glauben an den lebendigen Heiland rechtfertigen und erklären. Um Mißverständnisse und Irrungen zu vermeiden, sei im Voraus bemerkt, daß unsere Aufgabe, sowie sie formulirt ist, durchaus nicht alle Erklärungsversuche der Person des Erlösers zu diskutiren zwingt, wohl aber und ausschließlich eine Bestimmung der Elemente in der Person Jesu erheischt, die besonders geeignet sind, den Glauben entstehen zu lassen und das „Leben im Glauben" zu fördern. Das auf diese Weise eingeengte Problem ist wahrlich noch groß

genug. Wir würden Gott danken, wie wir sein Licht gesucht haben, wenn diese Arbeit dazu beitrüge, die Diskussionen der modernen Theologie zu klären, die nach unserer Meinung schon mit Segen für die Kirche und das Verständnis des Evangeliums gewirkt hat, wenn auch Viele immer noch sie fürchten und über sie klagen.

I.

Jesus fordert von seinen Jüngern nicht einfach den Glauben an Gott den Vater, sondern an seine eigene Person, die zum Vater führt. Folge mir nach! so lautet sein Schlachtruf und dieser Appell ist die notwendige Bedingung, die uns erst erlaubt, sich auf seinen Namen zu berufen. Diese Behauptung wird schwerlich auf Widerspruch stoßen; sie wird hinreichend durch die evangelische Geschichte bezeugt und das Handeln des Christen in der Welt zeigt alle Tage, daß er sich in seinem Glauben dem Vorrecht dieses persönlichen Einflusses hingiebt. —

Diese Seite des Evangeliums kennzeichnet am besten die spezifische Originalität Jesu von Nazaret. Sie räumt dem Herrn einen ganz besonderen Platz in der Gruppe der Religionsstifter und -Reformatoren ein. Diese religiösen zum Teil schöpferischen Genies wiesen mit den ihnen verliehenen Mitteln und nach Maßgabe des eigenen Verständnisses ihre Anhänger direkt auf die Gottheit oder das Gute hin. Mahomed pries Allah als den Großen, Einzigen, Unergründlichen. Confucius verkündete das höchste Gut, wie es der Moralist verstand, noch ganz durchtränkt von antiken Bräuchen; Buddah stürzte sich in den Abgrund der Verzweiflung und zog seine Anhänger nach. Sie alle waren nur Prediger und Propheten auf dem Gebiet der Inspiration, die sie erfüllte; ihre Persönlichkeit, mag sie noch so mächtig gewesen sein durch ihre Lehre oder die sittliche Höhe ihres Charakters, verschwand hinter dem Ziel, das sie verkündigten und verfolgten.

Man hat sich über die Absichten wie über den Charakter Christi getäuscht, wenn man ihn, ob auch in einer höheren Rangordnung und vielleicht als in der Geschichte einzig dastehend, den Geistesriesen der Erdenwelt anzunähern versuchte. Einen Unter-

schied zu machen zwischen der von Christus gelehrten und gelebten Religion und derjenigen, die ihn zum Glaubensobjekt macht, heißt auf einen Irrweg geraten und auf das Verständnis seiner Person verzichten. Somit opfert man eines der wesentlichsten Elemente des ersten biblischen Zeugnisses, des synoptischen, von dem vierten Evangelium gar nicht zu reden. Es bleibt nach diesem Verzicht zweifellos eine sittliche Auffassung des Menschen und Gottes übrig, der aber kurz gesagt, der Vorzug der Originalität mangelt. Jesus war etwas ganz anderes als ein frommer Moralist und es ist eine Form des Intellektualismus und nicht gerade die beste, die übrigens zahlreichen Schulen und theologischen oder religiösen Parteien eigen ist, wenn man die Lehre Jesu von seinem Leben trennt wie zwei Kapitel, denen die nötige Synthese — der Person und des Werkes — fehlt. Diese Methode, so verbreitet sie ist und so sicher sie das Ansehen eines Calvin und die Autorität einer langen und — gestehen wir es nur — bequemen pädagogischen Praxis für sich hat, reißt die Rebe vom Weinstock und läßt den Saft verloren gehen. Die Predigt Jesu ist nur ein Reflex seiner Person; ihre tiefen Wurzeln hat sie weniger in dem Boden der Tradition und den Reflexionen jüdischer Gelehrsamkeit als in der Erfahrung, der inneren Praxis seines Seelenlebens, das unauflöslich mit dem Vater verbunden war. Wenn Jesus Prophet und Lehrer war — und was für ein Prophet und Lehrer — war er doch vor Allem handelnd und zeugend. Er ist Mittler zwischen Gott und dem Menschen. Das Christentum ist also in seiner wahren Bedeutung nicht die Lehre Christi, die von ihm verkündigte Moral, nein, das Christentum ist die ganze Person Christi als des Glaubensobjekts. —

Nach der Weise des Meisters, der uns kein Pergament hinterließ — er gab uns Besseres durch seinen lebendig machenden Geist — haben die apostolischen Schriftsteller jeder in seiner Weise die Schätze ihres Glaubens und ihrer christlichen Erfahrung uns aufgedeckt nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und mit Rücksicht auf die geistigen Bedürfnisse, denen sie entsprechen mußten. So haben sie uns Typen und Auffassungsweisen des Evangeliums geliefert, die sie notwendiger Weise unter lehrhaftem Gesichtspunkt

in den Rahmen ihrer Auffassungsweise und ihrer allgemeinen Ansichten unterbrachten. Die auf unseren Gegenstand bezüglichen Ausdrücke, um nur diese zu zitieren πίστις ἡ εἰς Χριστόν oder ἐν Χριστῷ, denen man bei Paulus begegnet, der johannische Ausdruck ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι, im Grunde mit dem paulinischen synonym, sind jedenfalls originell, ein eigener Besitz ihrer Verfasser wie die Formeln, mittels deren sie reflektierend die evangelische Botschaft wiedergaben. Aber wer wollte leugnen, daß, wenn sie sich auch nicht unter dieser Form im Urevangelium finden, diese Ausdrücke in ihrer Weise und in der einschneidendsten Weise gerade das bezeichnen, was die Originalität der christlichen Religion ausmacht? Im Sinne ihres Gründers ist sie nicht, wie wir nochmals betonen, ausgesprochenermaßen und in erster Linie eine Moral, wenn sie auch Prinzipien einschließt, die die Moral bestimmen, ebensowenig eine Lehre, wenn sie auch die einfachste und tiefste „Theologie" erzeugt (im etymologischen Sinne des Wortes), sie ist vor allem eine bestimmte *Art zu leben*, die Offenbarung einer Persönlichkeit, die dieses vollkommene Leben verwirklicht und mitteilt.

Wir berufen uns nicht zum Beweis dieser Behauptung auf den Glauben, den der Herr von den Kranken fordert, die Heilung von ihm verlangten. Dieser Glaube ist zweifellos zum Teil nur Hoffnung und Vertrauen, das die Leidenden, bei verschiedenen Beweggründen, zu ihm hatten. Aber bei solchen Gelegenheiten wie bei einigen kurzen Bemerkungen über die Macht bergeversetzenden Glaubens, der doch so klein ist als das Senfkorn, handelt es sich um gehorsame Zuflucht zu dem höchsten Erbarmen; Christus erscheint dort mehr als Werkzeug göttlicher Liebe denn als direkter und zentraler Gegenstand des Glaubens. Man denke dagegen an die Stelle, die Jesus für sich in der Bergpredigt, einem der unbestrittensten Teile der Evangelien, in Anspruch nimmt und an die Rolle, die er spielen will. Mit einzigartiger Kühnheit stellt er dort die Autorität seiner Person und seiner Ueberzeugungen der verehrungswürdigen Tradition von Jahrhunderten, dem mosaischen Gesetz selbst, entgegen. Ohne sich wie ein Revolutionär gegen das heilige Gesetzbuch seines

Volkes zu empören, stellt er sich doch über dieses Gesetz mit seiner eigenen Autorität: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist . . . ich aber sage euch". Und dieses „Ich", wie eine neue und niegehörte Stimme entdeckt es in den geheimen Neigungen des Herzens die Quellen der Sünde; es dringt ein in das Wesen des sittlichen Gesetzes und bestimmt das Gute. Der Menschensohn macht Anspruch auf die Macht der Sündenvergebung, auf die Herrschaft über den Sabbat, den die alten Bücher mit der Schöpfung in Beziehung setzten. So prophezeit und provoziert er diese geistige Revolution, die größte, welche die Geschichte zu verzeichnen hat und die schließlich das Christentum von dem altjüdischen Stamm loslösen sollte, aber nicht als einen Schößling, der seine Wurzeln in denselben Boden senkt, sondern geradezu als eine neue Schöpfung, deren Organ Christus selbst ist. — An diese Wurzeln denken wir bei allen Aussagen Jesu, die den Werth seines Ich als einer heilbringenden und zentralen Größe hervorheben, so wenn er von dem Vorrecht der um seinetwillen erduldeten Verfolgungen redet, wenn er die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, wenn er für sich eine Liebe verlangt, die mit allen Beziehungen bricht, alles Glück und allen Reichtum opfert. Um seinetwillen sollen seine Jünger ihr Leben zu verlieren bereit sein, ihm allein sollen sie folgen in dem täglichen Verzicht und dem vollkommenen sittlichen Gehorsam. Diese Entsagung soll für uns eine Bereicherung mit sich führen. Ohne den Gedanken irgendwie zu ändern, ohne seine Schärfe zu mildern, ließe sich in allen Erklärungen dieser Art das Fürwort der ersten Person mit dem Namen Gottes vertauschen. Der Christ, würde die spekulative Philosophie sagen, erhebt sich hier zum Absoluten, zum absolut Sittlichen natürlich, zu dem vollkommenen Gut, mit dem er sich identifiziert. Wir sagen, in der religiösen Sphäre bleibend, daß Christus, seiner vollkommenen Einheit mit dem Vater bewußt, eins mit ihm in gewollter Einheit, die frei zustande kam und täglich erobert wurde, den Vater durch seine Worte und Thaten offenbart. — Das Johannesevangelium, welches nun sein litterarischer und theologischer Ursprung sein mag, verlängert und präzisiert im Grunde

nur diese Reihe von Aussagen und persönlichen Ansprüchen, ohne etwas wesentlich Neues zuzufügen. „Ich bin das Licht und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich; habet Glauben an Gott; habet Glauben auch an mich.“ Also der Einigung mit Gott, die eben Glaube an Gott ist, soll nach Jesu Forderung der Glaube an ihn und damit die Einigung mit ihm folgen. Nicht als ob es sich hier um zwei parallele oder wenig divergierende Linien handelte: es giebt nur einen Weg, der durch die Einigung mit dem Sohn zur Einheit mit dem Vater führt, dessen Offenbarer der Sohn ist, denn im christlichen Sinne kann Gott nur erfaßt, religiös erfaßt werden durch Christum, dem „Wiederschein seines Glanzes“, dem „Abdruck seines Wesens“ nach dem Wort des alexandrinischen Verfassers des Hebräerbriefs.

Diese Beobachtung ist hier von größter Wichtigkeit. Vergißt man sie, so kommt man in Gefahr, bei Jesus gerade das Gefühl kindlicher Abhängigkeit zu übersehen, das eben so bemerkenswert ist, als es oft auftritt. Man verkennt, um im Schulausdruck zu reden, die Subordination und man erhebt den Herrn zu einer absoluten Größe. In dieser Beziehung zum Vater muß er immer betrachtet werden. Sie ist überall vorausgesetzt, in seiner sündenvergebenden Macht sowohl, die er in Anspruch nimmt, wie in den charakteristischsten Aussagen über den Wert seiner Person. Der Nazarener ist nicht Gott ὁ θεός, er ist Sohn Gottes, er offenbart den Vater, lehrt ihn kennen und in dieser Eigenschaft beansprucht er für sich in der Religion diese einzigartige zentrale Stellung, die ihn über alle Propheten und Weisen der Vergangenheit erhebt.

Hier liegt, wenn wir nicht irren, der spezifische und originale Zug der Religion Christi. Wenn unsere Beobachtungen den konstatierten Thatsachen entsprechen, ist das Christentum nicht nur einfach eine der historischen Formen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott; diese Form hat einen besonderen Charakter insofern, als die Persönlichkeit ihres Stifters ihren Platz gerade im Objekt des Glaubens nimmt.

Läßt sich dieser Anspruch rechtfertigen? Besitzt der Erlöser spezifische Eigenschaften, die den Glauben an ihn erzeugen und

erklären? Um das Problem zu lösen, muß zuerst der Begriff des evangelischen Glaubens selbst für sich beobachtet und ans Licht gezogen werden, denn je nach der Strenge, mit der man ihn bestimmt, je nach der Anzahl fremder Elemente, die man ihm beimischt, wird man auch für die gestellte Frage verschiedene Lösungen finden.

II.

Die katholische Definition des Glaubens ist bekannt. Das Konzil von Trient hat die Formel offiziell formuliert, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß die ersten Anfänge des Begriffs viel höher hinaufreichen. Nach den Symbolen der römischen Kirche hat der Glaube nichts von einem putare, existimare opinari an sich, das sich doch mehr oder weniger auf moralische oder logische Beweise stützte, er ist vielmehr ein credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt atque illud imprimis a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Jesu Christo. Diesem Dekret des Tridentinums, das sich in mancher Beziehung mit den klassischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts berührt, lassen wir seine Bestätigung folgen, die es 1870 durch das vatikanische Konzil erhielt: Fidem quae humanae salutis initium est, ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem qua . . . ab eo revelata vera esse credimus, propter auctoritatem ipsius Dei revelantis.

Das Objekt des Glaubens ist also nach diesen Erklärungen nicht direkt Christus, sondern die Gesamtheit des religiösen Wahrheitsbesitzes, wie sie hergestellt und zugelassen wurde kraft der Autorität dessen, der sie offenbarte. Da also die offenbarte Wahrheit ihrerseits nicht einer Erklärung, so doch einer Bürgschaft durch einen unfehlbaren Interpreten dessen, der sie offenbarte, bedarf, wird die Kirche in ihren Konzilien und durch ihr sichtbares Haupt oberste Autorität. Der Glaube besteht also in letzter Linie in der Annahme der kirchlichen Autorität, in der Unterwerfung des eigenen Gefühls und der eigenen Erfahrung, in der Unterdrückung der selbständig denkenden Vernunft unter die Entscheidung der Kirche. Wir wollen diesem Opfer nicht

seinen Glorienschein nehmen; wäre hier der Ort, darüber zu diskutieren, so müßte vor allem seine unsittliche Seite hervorgehoben werden. Die menschliche Seele wird geopfert und nicht etwa Gott, sondern dem Befehl der Kirche und in den Augen eines Protestanten sind diese beiden Ausdrücke keineswegs identisch. Bellarmin sagt sehr treffend: „Der Katholik verlegt den Sitz des Glaubens in die Intelligenz." Durch den Glaubensakt, fährt er fort, geben wir Gott unsere Zustimmung, obgleich er uns als Glaubensgegenstand Elemente bietet, die wir nicht fassen können. Die auctoritas proponentis stellt das Gleichgewicht her. Mit einer übrigens durchaus notwendigen Strenge — ohne sie würde der Katholizismus sich selbst verleugnen — ist er seinem Prinzip treu geblieben. Père Didon in seinen 1892 in der Madelainekirche zu Paris gehaltenen Vorträgen über den Glauben an die Gottheit Christi[1]) entwickelt dieses Prinzip folgendermaßen: „Handelt es sich darum, den Sinn, die Bedeutung eines Buches zu bestimmen, ich meine kein Buch, was sich im Schaufenster findet oder bei dem Modebuchhändler, sondern eines, das Jemandem gehört, das Eigentum eines Verfassers ist und ein Erbe der Kirche, so muß man diesen Jemand, diesen Verfasser, diese Kirche fragen. Mögen die Protestanten mich zu streng nennen, ich behaupte doch, das Evangelium gehört nur der Kirche . . . . Der einzig katholische Sinn dieser (auf die Gottheit Christi bezüglichen) Stellen wird uns durch die Kirche gegeben, die ihn unermüdlich der Welt gegenüber behauptet". — Unter diesem Gesichtspunkt allerdings, von dem wir nur sprachen, weil sich Reste davon in gewissen protestantischen Kreisen finden, hat unser Thema wenig Bedeutung und Wert. Diese Motive, an Christus zu glauben, rühren weniger von den Charaktereigenschaften Christi her, die sich meinem Wesen aufdrängen um es zu beherrschen und zu überzeugen, als vielmehr von dem Verzicht einem fremden Willen gegenüber. Dieser Wille stützt sich auch auf Motive, aber sie sind mir indifferent; nur eins ist wertvoll, alle die Motive loszuwerden, die man haben könnte. Ich glaube an Christum, weil es so

[1]) Paris librairie Plon 1894, S. 104.

geschrieben steht, und die Kirche, die mir zu glauben befiehlt, die Heilswahrheit garantiert.

Kein Gebiet der Dogmatik also hat durch die Väter des 16. Jahrhunderts eine solche Umwälzung erfahren, als das Kapitel des Glaubens. Im Gegensatz zu ihren katholischen Opponenten betonen sie seinen sittlichen Charakter. Bellarmin selbst konstatiert, daß seine Gegner den Sitz des Glaubens in den Willen verlegen[1]). Ohne hier auf die für die drei reformatorischen Typen charakteristischen Differenzen in diesem Gebiet wie in andern einzugehen, muß doch an einige Nachklänge dieser „neuen Theologie" des 16. Jahrhunderts erinnert werden. Schon 1520 in seiner disputatio de fide infusa et acquisita betont Luther den inneren, sittlichen Charakter des Glaubens, wenn er z. B. sagt: fides acquisita sine infusa nihil est, infusa sine acquisita est omnia; und man weiß, mit welcher Energie und welchem Verständnis der Wittenberger Held diesen Charakter des Glaubens an Christus enthüllte. Dazu muß man seine Schrift über „Die Freiheit eines Christenmenschen" lesen und sich der Definition des Glaubens erinnern, die sich im Kommentar zum Galaterbrief 1519 findet: fides in nomen domini est intelligentia legis, finis legis et prorsus omnia in omnibus.

Zwingli, in so vieler Beziehung, seinen Gedanken und seinen Handlungen nach von dem deutschen Reformator verschieden, ist doch hierin nicht weniger deutlich. In seiner „Darlegung des christlichen Glaubens", einer Institutio in ihrer Art, und wie diese an den König Franz I. gerichtet, definiert er den Glauben, nachdem er daran erinnert, daß er ein Geschenk Gottes sei, als „das Vertrauen, kraft dessen sich der Mensch auf Gott mit allen Seelenkräften verläßt, nur will und nur thut, was Gott angenehm ist". Hier erscheint der Glaube keineswegs als intellektueller Verzicht, wohl aber als der Hebel, der das christliche Leben stützt.

Das berühmte Kapitel endlich in der institutio Calvins, das er diesem Gegenstand widmet, ist bekannt. Man wird

[1]) Vgl. G. B. Winer: Komparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien. Leipzig 1882, S. 141.

Calvin vielleicht vorwerfen, die Auseinandersetzung über den Glauben wenigstens in den letzten der von ihm selbst überarbeiteten Ausgaben vor die Darlegung des Reuebegriffs gestellt zu haben. Hier liegt, unserer Meinung nach, sein Irrtum, dessen aber nur ein Calvin fähig war. Der Beweggrund nämlich ist keineswegs eine Art Rückkehr zu dem katholischen Begriff, der, unter seinem Gesichtspunkt ganz logisch, aus der fides das initium vitae christianae macht. Im Gegenteil: der Reformator ließ sich durch denselben Gedanken leiten, den das Dogma der Prädestination zum Piedestal seiner Dogmatik machte: der Mensch darf keinen Teil an dem Heilswerk haben, das Erbarmen Gottes allein wird darin verherrlicht. Wie sehr seine Aussagen über den Glauben und dessen Analyse den genialen Stempel seines Geistes tragen zeigt auch das Folgende: „Diesen Namen (Glauben) haben sie," schreibt er anspielend auf die Theologen der Sorbonne, „und verstehen darunter nur den Willen, der sich mit der evangelischen Geschichte im Einklang befindet; aber wenn man über den Glauben in theologischen Schulen disputiert und einfach sagt, Gott sei dessen Objekt, so führen sie die armen Seelen in leichtsinnigen Spekulationen irre. — Die Zustimmung, die wir Gott geben, kommt mehr aus dem Herzen als aus dem Hirn, entstammt mehr dem Affekt als der Intelligenz . . . Hier liegt der Hauptpunkt des Glaubens, daß wir nämlich nicht die uns vom Herrn dargebotenen Gnadenverheißungen für nur außer uns, nicht in uns wahr halten, sondern vielmehr sie uns zu eigen machen, wenn wir sie in unser Herz aufnehmen. — Wenn Gottes Wort nur auf das Gehirn wirkt, ist es noch nicht im Glauben angenommen; seine rechte Aufnahme ist die, daß es Wurzel in der Tiefe des Herzens faßt, um eine unbesiegliche Festung zu werden, die allen Anläufen und Versuchungen zu trotzen vermag[1])."

Das ist wirklich Glaube im evangelischen und protestantischen Sinn; er scheint uns wie eine Thätigkeit sui generis, die ihren Ausgangspunkt im Willen hat. Kann man sagen, daß die

---

[1]) Instit. chrét. Edition Baum, Reuss et Cunitz. Vol. IV livre III, Cap. 4 passim.

Reformatoren alle Irrtümer, die die Scholastik — um nicht noch höher hinaufzusteigen — in den Glaubensbegriff gebracht hatte, endgültig vernichtet hätten? Haben sie im Einzelnen alle Konsequenzen aus ihrem Prinzip zur Erneuerung der Dogmatik, speziell der Christologie[1]), zu ziehen verstanden? Gewiß nicht, aber es wäre unrecht, aus diesem Urteil einen Vorwurf zu machen. Auch der Mensch des 16. Jahrhunderts entrinnt dem allgemeinen Gesetz nicht, nach dem eine Wahrheit sich nur Schritt für Schritt erobern läßt. Die echteste Originalität, die charakteristischste Eigen-Ueberzeugung ist immer mit einem Glied an die Kette früherer Arbeit geknüpft. In dem eben erwähnten großartigen Kapitel Calvins finden sich auch Worte und Behauptungen, die zwar nicht im Widerspruch mit den ausgesprochenen Prinzipien stehen, sie aber doch der Gefahr einer Abschwächung und Verdunkelung aussetzen. So nennt der Genfer Reformator — und das gilt in gleicher Weise für seine Mitstreiter — oft den Glauben eine Erkenntnis; er spricht einmal von „dem Verstande, der das göttliche Versprechen erfaßt, um es durch den Geist in das Herz dringen zu lassen". Diese Definition hebt ebenso das intellektuelle Moment hervor, wenn sie den Glauben als „eine feste und gewisse Erkenntnis des guten Willens Gottes gegen uns bezeichnet, die auf dem Grunde der freiwilligen in Jesu gegebenen Verheißung ruhe, unserm Verstande enthüllt und in unsern Herzen durch den heiligen Geist versiegelt sei." Doch um Calvin nicht Unrecht zu thun, muß daran gedacht werden, daß unter „Erkenntnis", wenn es sich um Glauben handelt, nicht ein Begreifen zu verstehen sei, „wie es die Menschen sinnlich wahrnehmbaren Dingen gegenüber haben; denn jene Erkenntnis übersteigt so sehr alle menschlichen Sinne, daß bei ihr der Geist über sich selbst hinaus muß, um sie zu erreichen. Denn wie der Glaube sich nicht mit einem zweifelnden und schwankenden Meinen begnügt, so ist er ebensowenig mit einer ungestümen Erregung des Augenblicks zufrieden, sondern er erobert eine volle und end-

---

[1]) Vgl. Lobstein: La christologie traditionelle et la foi protestante. Paris, Fischbacher, 1894.

gültige Gewißheit, bei der man sich bewußt ist, gesicherte und verstandene Dinge zu haben.

In jedem Fall haben die Symbole der Reformation und das Zeitalter der Epigonen aus Gründen, die uns die Geschichte erklärt, dieses sekundäre Element der Erkenntnis im eigentlichen Sinne mehr in den Vordergrund gerückt und jene Reste der schwerfälligen, von dem David der Reformationszeit abgelegten Saulsrüstung eifrig wieder zusammengesucht. Hier findet man die logischen Begriffe der notitia und des assensus aus der vorreformatorischen Zeit wieder.

Nomen fidei, sagt die Augsburger Konfession, non significat tantum historiae notitiam qualis est in impiis diabolo; sed significat fidem, quae credit, non tantum historiam sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum.

Die schweizerische Konfession sagt: „Der christliche Glaube ist keine Meinung oder menschliche Ueberzeugung, sondern ein gesicherter Seelenzustand, der eine beständige und klare Zustimmung gewährt, der endlich mit voller Gewißheit, die Wahrheit Gottes, die uns in der heiligen Schrift und den apostolischen Symbolen dargeboten ist, versteht und umfaßt. Die Seele hält sich an Gott als an das einzige, ewige, höchste Gut und an Christum, das Centrum aller Verheißungen“.

Der Heidelberger Katechismus hat besser als die ebenangeführte Definition den Hauch des reformatorischen Geistes erhalten und lehnt sich in der Ausdrucksweise ganz an Calvin an. Auf die Frage: Was ist wahrer Glaube? antwortet er: „er ist nicht allein eine gewisse Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was Gott uns in seinem Wort geoffenbart hat, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heilige Geist durchs Evangelium in mir wirkt, daß nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit geschenkt ist von Gott aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen (1. Teil, 7. Sonntag, 21). Ist es erlaubt noch einen andern Katechismus zu zitieren, der nicht unter die offiziellen symbolischen Dokumente gehört aber der gerade hier in der Stadt Osterwalds, wo er so lange herrschte, ja vielleicht heute noch sein

Szepter schwingt, nicht übergangen werden darf? Er sagt: „An Christum glauben heißt an den Sohn des lebendigen Gottes glauben und an seine Sendung in die Welt zum Heil der Menschen; es heißt vor allem, daß wir durch seine Mittlerschaft geheilt sein werden, wenn wir seine Lehre annehmen, der Sünde absagen und von Herzen die Vorschriften befolgen, die er uns gab." —

Wir haben Gott sei Dank seit Osterwalds Tagen einige Fortschritte zu verzeichnen. In unserem Schweizer Land französischer Zunge hat die innige Frömmigkeit der Erweckungszeit[1]), — wenn es ihr auch nicht gelang die eisige Theologie einer für die Kirche schlimmen Zeit ganz zu vernichten — haben dann von anderer Seite die Einflüsse Kants, Schleiermachers und Anderer dazu beigetragen, die versunkenen Schätze der Reformation wieder zu heben und die sittliche Seite des Glaubens mehr als je seit den Tagen Pauli zu betonen. Immerhin ist unser Verständnis der religiösen Grundthatsache noch viel zu sehr mit intellektualistischen Elementen durchsetzt, die es fälschen und paralysieren.

[1]) Man versteht darunter eine ausgedehnte religiöse Bewegung des französischen Protestantismus, die unter der allgemeinen Form des Pietismus die Kirche seit 1820 durchdrang. Es war eine Reaktion gegen die starre Orthodoxie im Anfang des Jahrhunderts, die wesentlich zur Belebung der Kirche beitrug. Auf theologischem Gebiet hat man, wenigstens im Anfang, nicht die Konsequenzen der Bestrebungen gezogen. Die Meisten haben vielmehr sich zu Verteidigern der traditionellen Dogmatik aufgeworfen und die Autorität der heiligen Schrift im Sinne der buchstäblichen Inspiration betont. Indessen ist erwähnenswert, daß einige Männer, die mit der Erweckungszeit vielfach in Beziehung standen, wie Alexander Vinet und der Anfang 1893 verstorbene Professor J. F. Astié edle Anstrengungen gemacht haben, um eine der religiösen Erfahrung, wie sie die Erweckungszeit in den Vordergrund rückte, mehr konforme Theologie zu haben, wie sie die Dogmatik der Vergangenheit nicht liefern konnte. (Vgl. zu diesem Gegenstand: aus der „Encyclopédie des sciences religieuses" von Lichtenberger den Artikel „Individualismus" und „Vinet" aus der Feder Astiés. Ferner J. Cart: Histoire du mouvement religieux et ecclesiastique dans le canton de Vaud. — Lausanne, Bridel, 6 Bände. — Léon Moury: Le réveil religieux dans l'église réformée à Genève et en France [1810—50]. Paris, Fischbacher 1892. 2 Bde.) Anmerkung des Verf.

Allerdings erklärt sich dieser Mangel und findet darin seine Entschuldigung. Die Reformation hat den Glauben an Christus, soweit er Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Erlöser, Lebensänderung, geistige Wiedergeburt ist, in helles Licht gesetzt. Aber zu Gunsten ihrer Auffassung von der Schriftautorität, die von den größten Reformatoren vergeistigt und verklärt wurde, wie das gewöhnliche Verständnis sie materialisierte, ließ sich der Protestantismus nur zu gern zu einer Identifikation, mindestens zu einer Verwirrung dieses Vertrauens auf den lebendigen Christus, das Glaube ist, mit der der Schrift beizulegenden Glaubwürdigkeit, die nicht Glaube ist, verleiten. Man hat den Glauben an Christus auf das, was man — ungenau übrigens — Glaube an das heilige Buch nennt, gegründet. Daraus resultiert, daß der Glaube an Christus zweifellos — und dies ist der unvergängliche Schatz — auf ein Vertrauen in seine Verheißungen hinausläuft, daß aber auch gleichzeitig die Gesamtheit der Schriftthatsachen als fundamentale und unumstößliche Wahrheit zugelassen wird. Dieses überall sichtbare Phänomen findet sich am ausgeprägtesten in der confessio gallica von 1559, die dann 1571 confessio de la Rochelle hieß. Die Objekte oder Glaubensartikel sind dort mit einer übrigens staunenswerten theologischen Präzision formuliert. —

Bei einem solchen Verfahren, das leicht in Gefahr kommt Glaube und Lehre zu verwechseln, die Korrektheit christlichen Lebens mit der Korrektheit der Glaubenslehre, hat die Reformation einfach die Methode und die Auffassung, wie sie sich im 3. und 4. Jahrhundert Bahn brach, übernommen und mit dieser eine Identifikation der evangelischen πίστις mit der evangelischen γνῶσις erstrebt. So gründete sie ganz logisch den Glauben auf die Autorität. Die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts hat diese Autorität entthront. Ihre berühmtesten Kämpen haben uns, wie wir eben sahen, den wirklichen Sinn des Glaubens zurückerobert, der „ein Willensakt ist, ein Vertrauen des von Gott erfaßten und erleuchteten Herzens auf ihn“ [1]). Trotz einiger Widersprüche und mancher Bedenklichkeit ließe sich an der Hand ihrer

[1]) Lobstein, a. a. O., S. 51.

Schriften zeigen, daß es sich wirklich um eine Eroberung des Protstantismus handelt.

Unserer Meinung nach haben die den wahren Geist der Reformation, die im Sinn eines A. Schweizer, Ritschl, Lipsius und Vinet, um der Toten zu gedenken, im Sinne eines Herrmann, Kaftan, Harnack, Sabatier und Sekrétan[1]), um an Lebende zu erinnern, sich bemühen, diesen Begriff zu reinigen und den Glauben von allem Ballast und jeder seiner Natur fremden Zuthat, mit welchen die Jahrhunderte ihn versehen haben, zu befreien.

Die moderne Theologie ist mit wenig Ausnahmen und mit einer von ihrer Richtung abhängigen mehr oder weniger großen Konsequenz christozentrisch, um diesen glücklichen, meines Wissens von Harnack und Kaftan zuerst gebrauchten, Ausdruck zu verwenden. Es handelt sich darum, zu wissen, ob der Glaube nach der trefflichen Formulierung Lobsteins aufhören muß, ein abstraktes System zu sein, um eine lebendige, der Erfahrung zugängliche Realität zu werden, die berufen ist, auf das Bewußtsein eine geistige Diktatur, viel eindringlicher und gebietender als die Autorität der Kirche und ihrer Tradition, auszuüben. Wir müssen wissen, nochmals sei es betont, ob der Glaube, der das einzige Mittel zum Eintritt in die Gemeinschaft mit dem Erlöser bietet, als ein Bewußtseinsphänomen sui generis, jedem von dem Hauch der Gerechtigkeit berührten Herzen zugänglich ist, ohne als notwendige Bedingungen den Besitz fixierter Formeln intellektueller und spekulativer Natur vorauszusetzen. Es fragt sich, wie Jesus diesem Glauben, als sittliche Thätigkeit, Macht des Willens verstanden, entspricht und was dieser Glaube von Jesus, der ihn für sich beansprucht, bevor er uns das Leben in Gott ermöglicht, zu erfassen vermag.

III.

Muß an dieser Stelle, um ein einziges und schlagendes Beispiel zu wählen, als eine der wesentlichen Grundbestimmungen der

[1]) Gestorben 23. Jan. 1895. In Betracht kommen hier besonders: La civilisation et la croyance. Raison et christianisme. Beides Lausanne. Payot. D. Ü.

Person Christi, wie sie der Glaube erfaßt, die Präexistenz in Erwägung gezogen werden? Das eine Beispiel wiegt alle andern auf, die man wählen könnte, und man könnte gewiß andere wählen, um die Methode und ihren Wert zu prüfen. Es hat noch den Vorzug, keine theoretische Hypothese zu sein, vielmehr die lange Reihe von Arbeiten auf diesem Gebiet fortzusetzen und sich auf positive Aussagen zu stützen.

Hat nicht der Theologe, der die Zierde dieser Stadt[1]) bildet und ein Ansehen genießt, das ihm gleichermaßen seine Wissenschaft, sein Charakter und seine persönliche Ueberzeugung verschaffte, in einer zwar schon verjährten aber äußerst wichtigen Studie[2]) erklärt, daß die wesenhafte Gottheit Christi, unter der allein in Godets Sprache seine ewige Präexistenz zu verstehen ist, dem apostolischen Evangelium seine unumstößliche Begründung gebe, also seinen originalen Heilswert, sein Existenzrecht und damit eine wesentliche und notwendige Grundbestimmung des Glaubens an den Erlöser? Ein anderer Gelehrter und treuer Schüler Godets, Gretillat[3]), schrieb einmal: „Die persönliche Präexistenz Christi gehört zum Glauben der Kirche", eine historisch ganz unanfechtbare Behauptung und gültig für viele Jahrhunderte, unter die jedoch nicht das apostolische nnd das gegenwärtige gehört, eine Behauptung, die der Dogmatiker der Kenosis jedenfalls im Sinne eines für den Glauben notwendigen Moments versteht. Und treten wir aus dem engen Kreise der Theologie französischer Zunge heraus und fragen deutsche und englische Meister um Rat, so finden sich zahlreiche Stimmen zu Gunsten dieser Behauptung. Dr. Fairbairn, um ihn allein zu nennen, hat ein Buch darüber geschrieben[4]), dessen Originalität man für unseren Geschmack zu sehr gelobt hat, denn es giebt uns keineswegs eine „Methode und und ein Prinzip konstruktiver Theologie", sondern macht nur den

---

[1]) Neuenburg.

[2]) F. Godet: L'immutabilité de l'évangile apostolique. 7. Versamml. der ev. Allianz. Basel 1879. Bd. 1.

[3]) † Anfang 1894. Dogmatiker der faculté libre in Neuenburg. Sein Hauptwerk: exposé de théologie systématique.

[4]) The place of Christ in modern Theology. London 1893.

Rettungsversuch eines traditionellen Dogmas. Fairbairn kommt auf ganz anderem Wege zu demselben Resultat und macht aus der Trinitätslehre, in der die Präexistenz vorausgeschickt ist, den Eckstein des christlichen Gebäudes.

Gewiß haben die die Präexistenz betreffenden Bezeichnungen und Behauptungen einen hohen Wert, aber wir möchten doch das organische Band sehen, das die Präexistenz Christi mit dem Glauben an Christus verbindet. Hier liegt der Kernpunkt der Frage und um oft gemachte Verwechselungen nicht zu wiederholen, muß das Problem genau präzisiert werden. Es handelt sich bei unserem so formulierten Gegenstand nicht um ein Wissen, ob die Aussage der Präexistenz eine genügende oder nicht genügende Erklärung der Person des Erlösers bietet, es müßte vielmehr gezeigt werden, wie der Glaube und die wesenhafte Gottheit sich vermählen, der Glaube, nicht die lehrhafte Formel, wie das gläubige Leben, nicht die Theorie dieses Lebens die Präexistenz erfassen und sich davon nähren, wie diese Lehre oder Thatsache, falls man sie als solche gelten läßt, die Gläubigen heiligt, welchen Gehalt, welche Anregung, welchen Trost die Kirche und ihre Diener daraus zur Führung und Förderung des geistigen Lebens ableiten. Hier erwarten wir noch Licht und Antwort, die uns Niemand geben will. Doch Einiges hat man uns gesagt; man erklärt unter Anderem und wiederholt oft, daß die Präexistenz deshalb eine wesentliche Grundbestimmung des Glaubens an Christus sei, weil ohne sie die Liebe Gottes gering erscheine.

Godet schreibt[1]): Wenn Christus kein persönlicher Gott ist, bleibt es vielleicht wahr, daß ein Mensch, der vollkommene Zentralmensch sein Volk so liebte, daß er sich dafür opferte, zum Zweck, es seiner höchsten Bestimmung entgegenzuführen. Aber wo sehen wir etwas von der Liebe Gottes bei einem Opfer, das Einer unseres gleichen uns bringt? Was thut Gott von dem Seinigen (ἐκ τοῦ ἰδίου) hinzu? Ich sehe einen Bruder, der seine Brüder liebt, aber ich finde im Evangelium dann keinen Vater mehr, der seine Kinder liebt. Der Mensch strahlt in diesem Werke, nicht Gott!

[1]) A. a. O.

Und Gott, der in jenes Geschenk nichts von dem Seinigen legt, nutzt es doch aus und will schließlich alles für sich in Anspruch nehmen! Hätte der Knecht im Gleichnis recht, der seinen Herrn verklagt ernten zu wollen, wo er nicht gesäet hat? Jesus im Gegenteil giebt sich selbst hin und fordert alles nur für Gott. Auf wessen Seite ist nun das Verdienst, wo liegt der Edelmut? Ein solcher Heilsmodus knüpft mich an das Geschöpf mehr als an den Schöpfer, wenn Christus nur ein Geschöpf ist. Der Mensch ist es, der triumphierend aus dem Drama der Erlösung hervorgeht. Die menschliche Natur, aus der eine so herrliche Frucht hervorgeht, muß doch noch nicht so schlecht sein. Dann darf man aber auch nicht von einem Glauben, der den Menschen mit Gott verbinde, reden; dieser Glaube verbindet mich vielmehr mit einem Menschen.

Denselben Weg in der Argumentation, wie Godet, schlägt Cordey ein, der Verfasser einer interessanten Studie über den Glauben an die Präexistenz[1]), wenn er sagt: „Wieviel herrlicher glänzt die göttliche Liebe, wenn der Sohn sich entäußert, . . . wenn er etwas preisgiebt, was er vorher besaß, wenn er den Menschen, um sie zu erkaufen, den bei ihm „von Anfang" existierenden Sohn schickt, der schon vor der Erschaffung der Welt da war und vor dem Entstehen der Sünde, den Sohn, von dem es heißt, „heute habe ich dich gezeugt", seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat. Dieser Sohn ist viel mehr als ein Engel, Prophet, Heiliger, vielmehr als alle Diener, die der Herr des Weinbergs den ungläubigen Weingärtnern vorher gesandt hatte. Sein Sohn, das heißt eine Offenbarung seiner selbst an sich selbst, an ein anderes Ich, nicht der Erwählung, sondern dem Wesen nach." „Ich sehe", fügt Cordey hinzu, „in dem Geschenk des präexistenten Sohnes eine viel größere innere Beteiligung, ein größeres Opfer des himmlischen Vaters, als wenn er eine neue, wenn auch aus ihm stammende Schöpfung hervorbrächte; ich sehe in diesem mitleidvollen Erbarmen etwas viel Herrlicheres, Persön-

---

[1]) La foi en la préexistence du Christ et son importance pour la piété chrétienne. Paris, Fischbacher, 1893.

licheres, Direkteres, Stärkeres, eine Liebe, die nicht nur den höchsten Wert offenbarender und erlösender Absichten hat, sondern die ausdehnungslose Unbegrenztheit der ewigen Liebe."

Solche Erwägungen haben nur Wert im Munde eines Anhängers der ewigen Präexistenz; bei den anderen modernen Arianern, die bis heute noch die Farben der Orthodoxie tragen und aus Christus doch ein Geschöpf machen (Cordey neigt, wenn wir nicht irren, doch ein wenig zu diesen, wenn er von einem Sohn spricht, der „lange vor Anfang der Welt existierte") hat das Argument wenig Gewicht, denn dieses vor der Zeit geschaffene Wesen ist ein Geschöpf, ein Produkt göttlicher Thätigkeit und nicht Gott selbst in seinem auch ewigen Sohne.

Zweitens ist hervorzuheben, daß alle diese Erwägungen über die göttliche Liebe, wie sie aus ihrer Erdferne sich in der Selbsterniedrigung des ewigen Präexistenten offenbarte, in den Dokumenten des apostolischen Zeitalters nicht anzutreffen sind. Wenn dort die väterliche Liebe Gottes gepriesen wird, so geschieht es keineswegs in Ausdrücken, die die Behauptungen einer spekulativen Theologie als bewiesen vortragen. Das Opfer am Kreuz vielmehr offenbart dieses summum, das denkbar Größte und Herrlichste. Paulus schreibt: Darum preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus gestorben ist, da wir noch Sünder waren, Röm. 5, 8). Der Beweis liegt also in dem Kontrast zwischen der göttlichen Liebe und dem Elend des Sünders, nicht aber wie Godet in der zitierten Schrift behauptet, „zwischen dem Geschenk, das Gott uns macht und dem eines Menschen durch Hingabe des eigenen Lebens". Das Erbarmen neigt sich nicht nur auf die Seite seiner natürlichen Sympathie, wie in dem vom Apostel erwähnten Falle, auf die Seite eines Menschen, der sich für einen anderen guten Menschen opfert, sondern es umfaßt auch den Sünder, der gar keine Anziehungskraft auf das Opfer ausübt. Uebrigens verbessert sich Godet in seinem Römerkommentar selbst, wenn er gerade über diese paulinische Stelle sagt: „Als wir im Zustande der Ohnmacht und Empörung waren, da gab uns Gott im Tode seines Sohnes, den größten Beweis seiner Liebe zu uns".

Paulus, um ihn nochmals zu zitieren, ruft uns zu: „Gott

hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns in den Tod gegeben". Petrus erklärt, daß wir „teuer erkauft" sind mit dem Blute Christi —. „Darin", sagt der greise Johannes, „besteht die Liebe, nicht, daß wir ihn geliebt haben, sondern, daß er uns geliebt hat und gab seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden. Gebietet endlich Jesus nicht selbst, sein Leben zu verlieren? Erklärt er nicht selbst: „Meine Liebe ist größer als die Liebe dessen, der sein Leben lässet für seine Freunde?"

Nach alledem scheint es uns schwierig, in der Präexistenz den höchsten Beweis für die göttliche Liebe zu sehen. Jesus und seine ersten Zeugen thaten das auch niemals; wir sahen eben, wohin sie das maximum possibile verlegen: Keiner hat größere Liebe! Das Argument der Präexistenz ist viel jüngeren jedenfalls außerbiblischen Datums; deshalb ist es noch lange nicht wertlos! Aber wo liegt sein Wert? Es hat Wert als Vorstellung. Es hat etwas Ergreifendes an sich, dieses Schauspiel des himmlischen Vaters, der eins ist und doch wieder nicht eins, der sich selbst von seinem ewigen Isaak losreißt, und dieses dramatische Moment liefert den Erwägungen über die Präexistenz ihre volle Kraft. Wir fragen nicht, ob diese Erwägungen apostolisch sind; das vielmehr suchen wir zu erfahren, ob dieser Anthropomorphismus, der sicher einer christlichen Absicht seiner Verteidiger entspringt, die Majestät Gottes, den die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen und der Geist und Wahrheit ist, nicht verletzt.

Können wir das behaupten? Nicht als Paradoxon, sondern aus innerster Ueberzeugung? Die Prinzipien, auf denen die bekämpften Gedanken ruhen, scheinen mir, weit entfernt die göttliche Liebe zu verherrlichen und ins volle Licht zu setzen, vielmehr sie zu verdunkeln. Gott ist Liebe, er will lieben, Jesus ist der Sohn seiner Liebe, den er sendet und für die sündige Welt dahingiebt, um sie zu erlösen. Aber warum ruht Gottes Wohlgefallen auf diesem Nazarener und seine unaussprechliche Liebe? Weil dieser Nazarener seines „Wesens" ist, und ihm besonders nahe verwandt und weil eine Zuneigung in erster Linie und mit mehr Intensität sich auf die Söhne unserer Lenden richtet. Wäre also in dieser Bezeichnung als „eigener" Sohn Gottes die Stimme des

Blutes zu erkennen? Wahrhaftig, solche Konsequenzen scheinen uns doch gefährlich; sie erinnern mehr an gewisse Mythologieen, als an Gottes Gnade, die mächtiger geworden ist als die Sünde. Wie viel erhabener erscheint uns die Liebe Gottes zu seinem einzigen Sohne, wenn man an die sittliche Gemeinschaft denkt, die beide verband. Im Namen dieses Gehorsams läßt Gott das Zeugnis seiner Liebe auf ihn herabkommen und ruft ihn zu seinem Sohne aus in Kraft vermöge des Geistes der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Toten. Gewiß, Jesus hat sein Volk geliebt, bis er sich dafür opfert, in der Absicht, es seiner höchsten Bestimmung entgegenzuführen. Dieses Volk ist, wenn man Paulus glauben will, das Volk Gottes, welches Gott in Gnaden annimmt, wie den verlorenen aber reuigen Sohn, und für welches der Vater im Himmel seinen Sohn ausrüstet und hingiebt, sein heiliges Bild, das Gottes unermeßliche Liebe wiederspiegelt. — Es wäre der Mensch, der triumphierend aus dem Erlösungsdrama hervorginge, sagte man. Gewiß, aber der Mensch nur durch die Gnade Gottes, dem allein Ruhm gebührt, der die Liebe ist, der durch Jesus und vor Jesus einerntete, wo er nicht gesäet hatte, aber der doch überall das heilige Recht hat, alles für sich in Anspruch zu nehmen. — Uebrigens nach Bekämpfung der Erwägungen, welche die Größe Jesu, mit der wir uns identifizieren sollen, in einem von dem unsern verschiedenen Wesen finden, suchen wir immer noch das Band, welches die Präexistenz mit dem Glauben verbindet. Dieser, welche Definition — außer der katholischen — man ihm auch geben mag, erfaßt sein Objekt auf unmittelbare Weise; wie können wir nun, frage ich, diese im Sinne unserer Gegner so wesentliche Gottheit anders auffassen denn als ein spekulatives Anhängsel ohne direkten Einfluß auf das gläubige Leben? Die Geschichte eines lebendigen Glaubens bestätigt unsere Aussage; die Präexistenz erscheint nie in erster Linie und nicht unter seinen wesentlichen Elementen. —

Man weiß zur Genüge, daß die erste evangelische Verkündigung nicht von ihr spricht; um sie dort einzuführen, muß man sie als vorausgesetzt annehmen; und doch hat die erste populäre evangelische Verkündigung, deren Wiederhall uns in den Evan-

gelien vorliegt, Gläubige gewonnen. Man denke an den Glauben der Kanaanäerin und des Hauptmanns von Kapernaum, an die gläubige Bitte des Schächers, den Ruf des Kerkermeisters, selbst die Bekehrung Pauli und man wäge den Anteil ab, den die Lehre der Präexistenz an der Bekehrung dieser Leute zu Christo hat; dort findet sich kein Platz für sie; sie fehlt sicher bei ihnen allen, fehlt in ihrem Glauben. Wenn der Heidenapostel auch später von der Präexistenz sprach, ist es dann unbesonnen, den Einfluß dieser Idee auf die entscheidende Stunde seines Lebens zu leugnen, als es Gott gefiel, ihm seinen Sohn zu offenbaren? Vielleicht wird man einwenden, daß dieser Glaube unvollkommen war, daß dennoch Jesus in zwei Fällen von den obenerwähnten nur von einem großen Glauben sprach, daß aber „der volle Wert des christlichen Heils erst dann vor den Augen der Welt offenbar wurde, als Christus ihr als das fleischgewordene Wort erschien“ (Godet). Aber jenes innere Erfaßtwerden ging dem Bekanntwerden des johanneischen Prologs längst vorher; es begann in dem Augenblick, als die Betrachtung der Person Christi in einem Menschenherzen, seis nun ein Apostel oder Zöllner, den Eindruck göttlichen Erbarmens und göttlicher Liebe machte, wie sie in dem Propheten von Nazareth sich verwirklichte. Das volle Verständnis des Glaubens oder besser seine Deutung, seine Analyse darf und muß unvollkommen sein, ist es heut noch und wird es bleiben, solange wir nur δι' ἐσόπτρου blicken. Das Phänomen aber bleibt, mit oder ohne Präexistenz, wie es wahr bleibt, daß die, welche nicht in die Geheimnisse der Formel $H^2 O$ eingeführt sind doch mit dem klaren Wasser, von dem dort die Rede ist, ihren Durst löschen können. Geben wir uns mit dem Senfkorn des Glaubens zufrieden, der doch Berge versetzt. Wenn dieser Hebel, bei so geringem Kraftmaß solche Macht besitzt, wie es der Sohn der Maria erklärt, so kann nichts Wesentliches fehlen, was zu einem ordentlichen Hebel gehört, wären wir doch sonst in der vollkommensten Unwissenheit über alle mechanischen Gesetze. Daraus ziehen wir unseren ersten Schluß. Welche Meinung man über die Präexistenz Christi haben mag, wie man die wesenhafte Gottheit im Sinne des Athanasius oder der modernen Häresie

der Kenose auch formuliert, in welcher spekulativen Muschel man eine große göttliche Thatsache auch unterbringen mag, wie man eine solche in Alexandrien oder Jerusalem verstand: das alles hat nichts zu thun mit den Hauptgrundlagen, die wir suchen und die die Grundbestimmungen des Charakters Christi bilden, soweit er Gegenstand des Glaubens ist, der seinen Namen trägt.

Von diesem Gefühl finden sich wohl auch einige Spuren bei einem Teil unserer Gegner. Cordey schreibt: „wenn auch die Präexistenz im höchsten Grad den Glauben und die Frömmigkeit interessiert, kann sie doch nicht für uns direkt ein Objekt der Erfahrung werden". Man fragt mit Recht, was denn der Glaube an ein Objekt, eine Thatsache bedeutet, die kein Gegenstand der Erfahrung ist, noch werden kann. Das ist ja gerade das unterscheidende Kennzeichen der πίστις im evangelischen Sinn, einen Kontakt, also eine Bewegung, ein Gefühl, eine Erfahrung herzustellen, die den Gläubigen mit dem was er glaubt oder nach Cordey mit dem Objekt des Glaubens verbindet, falls man überhaupt religiös gesprochen an eine Thatsache oder Idee glauben kann. Ohne das haben wir eine fides acquisita, informata, den Maulglauben, wie Luther derb sagt, höchstens eine sittliche Mutmaßung, eine spekulative, religiösen Prämissen entstammende Deduktion. Solange die Präexistenz das ist, ist sie auch nur einer großen wissenschaftlichen Hypothese ähnlich, unbestätigt und nicht zu bestätigen; bis zu dem Tag, der alle wahrgenommenen Thatsachen am besten erklärt, stellen wir sie wenigstens an ihren Platz, nicht unter die Grundbestimmungen des Charakters unseres Herrn, sondern unter die Erklärungsversuche, wie sie seine Riesengröße erzeugte.

Professor H. Bois[1]) aus Montauban verwirrt den Thatbestand noch mehr, den er verteidigen will. Nach ihm hätte Jesus auf Erden keine Erinnerung seines früheren Zustandes bewahrt. Wenn er dennoch manchmal davon spricht, so geschieht es, weil er über diesen Punkt Aufschluß von seinem Vater em-

---

[1]) Revue de théologie et des questions religieuses. Montauban 1894.

pfing, der ihm dieses Geheimnis bekräftigte. Lassen wir zwei Probleme bei Seite, welche diese Frage anregt. Daß der Herr, der in allen Stunden seines Lebens die unaufhörliche Offenbarung Gottes war, der beständig Inspirierte, der Menschensohn, der auf der Erde im Himmel lebt, spezielle Offenbarungen gehabt haben soll, ist zum mindesten zweifelhaft, daß diese Offenbarung in Instruktionen solcher Art bestand, ist uns noch unwahrscheinlicher. Aber welchen religiösen Wert konnte unter diesen Bedingungen ohne irgend welche persönliche Erinnerung, als rein äußerliche Mitteilung, ohne Berührungspunkt mit dem Gewissen solche Spezialoffenbarung haben? Man sieht nicht, inwiefern sie bei der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater beteiligt ist, da eine Gemeinschaft irgend welcher Art notwendig eine persönliche und sittliche Assimilation der enthüllten Thatsachen voraussetzt; man sieht überhaupt nicht, wie auf diese Weise die Präexistenz eine der wesentlichsten Eigenschaften des Glaubens an den Erlöser sein soll.

Wir glauben dennoch die Auseinandersetzung Bois' zu verstehen. Er versichert uns wirklich, daß „ein Appell an das Mysterium, deren Gedanken sich widersprechen und die Gesetze der Gedanken verletzt sind, ungerechtfertigt sei, aber zulassen, was meine Vernunft überschreitet, was sie nicht erklären, nicht verstehen kann, das ist Glaube". Wirklich? Aber was für ein Glaube? Etwa der christliche? Dann wären alle, die ein bischen über allgemeine Probleme nachgedacht haben, gläubig. Denn wohin wir unseren Blick richten, überall sehen wir nur unvollendete Linien. Unsere ganze Wissenschaft bis zu der der Zahlen und Linien beginnt mit Postulaten, die streng genommen Glaubensakte sind. Doch hüten wir uns diesen Glauben, der ganz allgemeiner Natur ist, philosophisch, wenn man ihn so nennen will, mit dem evangelischen zu verwechseln, denn dieser gründet sich nicht auf die Aussagen einiger über die Macht unserer vernünftigen Fähigkeiten hinausragenden Eigenschaften, sondern auf eine Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser.

Man hat eingewandt und zwar immer unter dem Einfluß derselben Verwirrung, daß in dem organischen Reich der Glaubens-

sachen, und gerade in der christlichen Domäne es mehr als ein Prinzip gäbe, das wie die Präexistenz nicht Gegenstand der Erfahrung werden könne und man beruft sich auf die das ewige Leben betreffenden Hoffnungen und analoge Dinge. Der Einwurf ist täuschend, aber doch, wie wir glauben, irrig. Wenn der evangelische Glaube sich direkt an eine Person richtet, und sich unter der Form einer Gemeinschaft darstellt, eines Lebensaustausches zwischen Christus und dem Gläubigen, so kann die Aussage von der Schöpfung, der — bedingten oder unbedingten — Unsterblichkeit kein direktes Objekt des Glaubens sein. Diese Aussagen bilden vielmehr nach der Natur der Thatsachen Voraussetzungen oder Folgen dieses Glaubens.

Man kann vom strengwissenschaftlichen Standpunkt aus sagen, das seien Hypothesen sittlicher Art, die zwar nicht in dem Sinne sich bewahrheitend, dennoch am besten unsere geistigen Bedürfnisse ausdrücken oder daß sie die wenigst unvollkommenen Erklärungsversuche des Universums bilden. In diesem allgemeinen Sinn definiert der Hebräerbrief sehr gut den Glauben und bezeichnet seine sittliche Bedeutung mit den Worten: „Eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht.“ Auf die Präexistenz angewandt, stellt diese Definition die Frage, es handle sich darum, zu wissen, ob der Glaube vom allgemeinen Gesichtspunkt aus und in spezifisch evangelischem Sinn betrachtet, gebieterisch diese Folgerung fordere, ob das Verlassen dieser Vorstellung seine Beschaffenheit dem Fundament nach verletze. Man sieht nicht, daß die sittliche Beschaffenheit des Herrn diese Aussage irgendwie fordert; das umsomehr als die Heiligkeit Jesu auf sie zu gründen nichts anderes hieße, als aus dieser sittlichen Eroberung einen Zwang oder Gunst der Natur zu machen. Man käme so schließlich dahin, die sittliche Natur der Heiligkeit zu leugnen. Selbst nach dem Zugeständnis unserer Gegner ist die Präexistenz der Erfahrung unerreichbar. Also nimmt sie ihre Stelle außerhalb der Domäne des eigentlichen Glaubens.

Wir sehen nur ein Mittel, diesem spekulativen Begriff einen Platz in den Grundbestimmungen des Charakters Christi, die den

Glauben, den er fordert, ermöglichen und erklären, anzuweisen. Dieses so häufig angewandte Mittel faßt sich in folgendem Syllogismus zusammen: Jesus Christus hat, was wir thatsächlich nicht bestreiten, seine Präexistenz gelehrt, zum mindesten davon gesprochen, selten vielleicht, aber in charakteristischen, von seiner Originalität zeugenden Worten. Diese Präexistenz begreifen wir zwar nicht, sie bleibt uns geheimnisvoll, überschreitet unser Verständnis und unsere Informationsmittel, aber wir nehmen sie als Glaubensartikel an, nicht wegen des nizänischen und chalzedonischen Konzils, sondern weil Jesus sie lehrte und wir, seine Jünger, uns unter seine absolute Autorität beugen. Durch solche Handlung führen wir keineswegs einen Akt blinder Unterwerfung aus, sondern einen Akt des Glaubens und gläubigen Gehorsams. Glaubensakt?! Ist es nicht vielmehr ein Auto-da-fé? Prüfen wir!

IV.

Einige Worte muß ich vorausschicken. Die Präexistenz sei ein Geheimnis; gut! Doch sei bemerkt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller nichts davon wissen, nie eine ähnliche Argumentation versuchen. Sie behandeln die Präexistenz vielmehr als einen gangbaren Begriff und das ist natürlich, wenn man bedenkt, daß ihre Zeit und sie selbst eine vorzeitige Existenz auch anderen Wesen und Objekten als Christo zusprachen. So kennen sie nicht das Problem der Wesenseinheit von Vater und Sohn, das aus dem Nicaenum stammt und wissen noch nichts von den Spekulationen des athanasianischen Symbols. Erst von da ab wurde eine spekulative Wahrheit Objekt und Bedingung des christologischen Glaubens. In Nicäa erst wurden durch das Dekret alle der Kirchenlehre widersprechenden Gedanken für Häresie erklärt, so der Arianismus und viele analoge Versuche.

Jedenfalls, wenn die wesenhafte Gottheit ein Geheimnis ist und bleibt, warum müht man sich immer wieder ab, sie verständlich zu machen? Warum rollt man immer wieder von neuem den Sisyphusfelsen den Berg hinauf, wenn er weder unserer intellektuellen noch sittlichen Beschaffenheit ein neues Element liefert?

Gestehen wir vielmehr ein, daß wir an die Präexistenz glauben, nicht weil sie absurd ist, sondern kraft eines Glaubensbegriffs, der aus dem Glauben weniger einen sittlichen Akt als einen Verzicht auf den Gebrauch unserer Fähigkeiten macht: weil Christus es gesagt hat. Und was er uns gesagt hat, müssen wir zulassen. Ein in vieler Beziehung erhabener Gedanke, aber doch nur dem Anschein nach; dieser Akt, falls er überhaupt sittlich zulässig ist, ist kein Glaubensakt. Beim rechten Namen genannt ist es ein sacrificium intellectus, das nicht in erster Linie unserm geistigen Hochmut, sondern vor allem den Gaben, die Gott uns verliehen hat um sie zu gebrauchen, sich entgegenstellt. Wir stehen also vor einem ernsten und schrecklichen Dilemma. Um durch den Glauben an Christum, der allein hilft, erlöst zu sein, muß ich nach orthodoxer Meinung an Worte, Gedanken, Aussagen glauben, gegen die sich meine Vernunft im Innersten empört. Ich muß die Mittel, die Gott mir als Pfunde zur Benutzung übergab, vergraben, vernichten, wertlos machen. Weder meine arme Vernunft, die doch nun einmal Vernunft ist, noch mein Gefühl oder mein Gewissen weisen mich auf diesen Weg. Einerlei, wir müssen ihn gehen.

Führt die Autorität, die Christus über seine Jünger beansprucht und beanspruchen muß, in diesen Abgrund, zu diesem neumodischen Buddhismus? Die Pforte ist eng, sehr eng, die zum Reich Gottes führt. Ist es nötig, nein, ist es erlaubt, sie noch enger zu machen, eng auf eine ganz andere Weise als der Herr selbst meinte? — Man muß mit einem kühnen Ja antworten, wenn man mit ganzer logischer Unbefangenheit die Konsequenzen des Ansehens Christi im absoluten Sinn das Wort, wie wir sie eben auseinandersetzten, annimmt. Also alle Aussagen seines Mundes haben unerschütterlichen Wert. Man nehme die Evangelien, suche sich den reinsten Text, wenn man das für nützlich hält und mit dem Rest von Urteilskraft, den man behält, sage man uns: das müßt ihr glauben, hier ist Christus, nur Christus. In unseren Tagen giebt es Wenige, die sich hinter diesem Wall der absoluten Autorität verschanzen. Ich kenne keinen, der in diesem Verfahren konsequent wäre, aber ich kenne

viele, und es ist heute wohl die dominierende Tendenz in der Kirche, welche diese Konsequenz verschmähen aber doch reden und reden, als ob sie konsequent wären. —

Und was sagt Christus selbst?

Er selbst verwirft die absolute Autorität, die man ihm zusprechen will, wenn er von den ihm gesetzten Schranken, sagen wir es ruhig, von seiner Unwissenheit spricht. Diese bezieht sich nicht nur auf die von einem Baum, der sich als unfruchtbar erweist, erhofften Feigen, sondern auch auf ganz wesentliche Thatsachen, wie die Stunde der Vollendung des Gottesreichs, wo Gott sein wird Alles in Allem. Diese Thatsache setzt doch eine erworbene und teilweise Erkenntnis voraus, also ein Stück des Wissensbereichs, das dem Subjekt unbekannt, nur unvollkommen bekannt oder einfach als traditionelles Erbe angenommen scheint. Also besteht auf theoretischem Gebiet, das mit der sittlichen Erkenntnis nichts zu thun hat, die Möglichkeit des Irrtums. Wir weigern uns, mit Gretillat zu behaupten, daß „die Heiligkeit auch die intellektuelle Unfehlbarkeit involviere". Dann wäre ja ein Fortschritt in der Heiligung Bedingung, wenigstens Garantie der Wahrheit auch auf allen andern Gebieten. Die Erfahrung ist dieser Behauptung durchaus nicht günstig. Wenn wirklich, wie Gretillat behauptet, Irrtum ein Akt der Ueberstürzung beim Ausspruch eines Urteils ist, würden wir seine Behauptung gern unterschreiben. Aber in diesem Fall ist es nicht der Irrtum, es ist die Ueberstürzung des Urteils, welches „sündig und ein Symptom der Sünde" ist[1]).

Im Irrtum spielt noch ein anderes Moment mit: es ist die Unzulänglichkeit der Erkenntnis einer Zeit, einer übernommenen Tradition, die uns das als Wahrheit, Gesetz, Thatsache anzunehmen zwingen will, was durch neue Fortschritte eines Tages als unvollkommen erwiesen sein wird. Man darf in Urteilen dieser Art keine sittliche Verbindlichkeit finden. Die Evangelien zeigen uns, daß Jesus, von einem Weibe geboren, in einer endlichen Welt dem allgemeinen Gesetz unterlag. Es spricht von dem

---

[1]) Gretillat: Exposé de théol. systemat. IV, 2, S. 212.

Korn, das sterben muß, um seine Frucht zu bringen, während die Botanik für diesen Umbildungsprozeß einen viel richtigeren Namen hat. Es ist wahrscheinlich, ja sicher — wie sollte es auch anders sein? —, daß der Herr über unzählige Dinge die Meinung seiner Zeit teilte. Wenn seine wahre Größe vom sittlichen Gesichtspunkt aus in seiner vollendeten Menschheit besteht, ist er auch Kind seiner Zeit. Ueber den Ursprung der alttestamentlichen Schriften teilte er die Ansicht seiner Zeit und nichts wäre verkehrter, als ihn in irgend welchem Grade zur historisch-kritischen Autorität stempeln zu wollen. Aus diesen Details lassen sich drei verschiedene Konsequenzen ziehen. Entweder waren die Vorstellungen Jesu der Wahrheit adäquat und endgiltig richtig; dahin müßten die Anhänger der absoluten Autorität Jesu kommen, wenn sie logisch sein wollen. Oder der Herr hat sich in indifferenten Dingen der Zeitansicht akkomodiert; das ist eine Konsequenz des alten Rationalismus. Oder endlich, das Wissen des Herrn war beschränkt. Jesus hat gelernt, war der Unwissenheit, selbst dem Irrtum unterworfen. Auf diesem Gebiet also ist er keine Autorität, er nahm sie auch nirgends in Anspruch. Die Sündlosigkeit deckt sich nicht mit der intellektuellen Unfehlbarkeit und verbürgt sie auch nicht.

Kämen wir zu demselben Resultat in dem Bereich, ich will nicht sagen des Glaubens, aber der religiösen Glaubenslehre, das heißt der Gesamtheit der die übersinnliche Welt betreffenden Ansichten und Erklärungsversuche? Eine große Zahl angesehener Historiker behaupten es; sie zitieren als Beispiele die Ansicht Jesu und seiner Zeitgenossen über den Ursprung gewisser physisch-moralischer Leiden, die man dämonischen Einflüssen zugeschrieben hätte; ferner seinen mit der jüdischen Theologie übereinstimmenden Glauben an eine zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Welt, wie ihn frühere Jahrhunderte der jüdischen Theologie geliefert hatten. Als Beweis erinnere ich nur an Godets interessante Studie über das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus. Das Haupt der orthodoxen Schule erklärt uns dort, daß die im Gleichnis herrschenden Vorstellungen fast ganz „der rabbinischen Palette" entlehnt seien, eine Thatsache, die sich leicht

beweisen läßt. Man schließt daraus, falls man die Rabbinen als direkte Organe der Offenbarung gelten läßt und diese Offenbarung im intellektualistischen Sinn versteht, daß diese Vorstellungen, so interessant sie sein mögen, dennoch kein adäquates Bild von dem überirdischen Leben des Guten und Bösen zu liefern vermögen. Hätte vielleicht der Herr in didaktischem Interesse und über eine Frage von sekundärer Wichtigkeit sich den geläufigen Begriffen akkomodiert, während er selbst sicherere und richtigere besaß? Hier liegt — und darin sind wir zweifellos alle einig — eine Frage vor, die den tiefsten Einfluß auf die sittliche Reinheit des Menschensohnes hat. Und, nebenbei gesagt, versetzt jene scharfsinnige Bemerkung Godets, die einen Einfluß der „rabbinischen Palette" auf die Lehre Jesu einräumt[1]), nicht gerade jener Theorie einen Hieb, die Christum zum vollkommenen Offenbarer in dem Sinne macht, als ob er uns eine adäquate, wo nicht vollständige Lehre über übersinnliche Dinge geboten hätte? Jedenfalls ziehen wir eine andere Lösung vor, die logisch dem erwähnten exegetischen Gesichtspunkt entstammt: Jesus hat wirklich die rabbinische Palette benutzt, weil er in diesem Punkt die Meinung der israelitischen Gelehrten teilte, ohne Schaden übrigens für den Fundamentalgedanken der unvergleichlichen Parabel. —

So finden wir uns mit Godet einem Resultat gegenüber, das die Autorität des Herrn beschränkt, zwar nicht in Sachen des Heilsglaubens, wohl aber in dem Bereich der Glaubenslehre und religiösen Doktrin. Nun frage ich, ob die Lehre der Präexistenz nicht auch in das Gebiet der einer Epoche geläufigen Glaubensanschauungen gehört, ob die „Palette der Rabbinen" keine Rolle dabei spielt? Man hat bemerkt, daß diese Auffassung unter die dem jüdischen Geist vertrauten Kategorien gehört. Welche Erklärung man ihr auch geben mag die Thatsache ist dokumentarisch zu gut bezeugt, als daß man sie ernstlich bestreiten könnte. Wenn der Herr sie auch bereichert und vergeistigt hat, wie so viele Gedanken seines Volkes, so gehörte sie ihm doch nicht als Eigentum an.

---

[1]) Vgl. Kommentar zu Lukas.

Doch wir sind mit unserer Argumentation noch nicht zu Ende. Nicht ohne einiges Recht wird man uns einwenden, es handle sich hier um ein Selbstzeugnis Jesu. Wir räumen das ein und ignorieren diese uns als Herrnworte überlieferten Aussagen durchaus nicht, aber wir verstehen sie anders, als unsere Gegner. Diese nämlich halten sie für einen Ausdruck der wesenhaften Gottheit des Erlösers im Sinne der klassischen Konzilien und des Arianismus. Wir verstehen darunter einen bekannten theologischen Begriff, durch den Jesus seine göttliche Erwählung zu dem Werk ausdrückte, das er vollenden sollte. Ohne uns auf Details einzulassen[1]), um unsere Arbeit nicht übertrieben lang zu machen, sei es erlaubt, auf zwei in unsern Augen ausschlaggebende Punkte hinzuweisen, welche Definition der Präexistenz nun auch als die einleuchtendste erscheinen mag.

Die ganze auf diesen Gegenstand bezügliche Lehre Jesu weist keinen einzigen Text auf, in dem diesem Begriff, meinetwegen dieser Thatsache, ein Hauptheilswert beigelegt würde, kein einziger, der ihn zu einer Glaubensnotwendigkeit machte, oder zu einer Bestimmung, deren Mangel eine Verkennung der Person des Erlösers involvierte. Vielmehr steht die Präexistenz im Hintergrund, gehört der Urüberlieferung nicht an und spielt nur eine vorübergehende Rolle. Wäre das so, wenn sie in dem Heilswerk Christi den Platz einnähme, welchen die Gelehrten der späteren Jahrhunderte ihr angewiesen haben? —

Man sieht ferner nicht, welchen Wert diese Erklärung der Person Christi, im dogmatisch-traditionellen Sinne verstanden, für den Glauben besitzt, man sieht viel deutlicher, wie abschwächend sie wirkt. Denn schließlich, wenn sie etwas anderes ist als eine Aussage über den sich in Christo verwirklichenden Plan Gottes, wenn sie wirklich in der Person des Erlösers ein von dem unsrigen verschiedenes Wesen konstatiert, wenn sie die Erklärung seiner sittlichen Größe, Fundament und Eckstein des Erlösungswerkes ist, so müssen wir überhaupt darauf verzichten, diese

[1]) Vgl. Chapuis: La transformation du dogme christologique. Lausanne, Bridel.

Person und ihr Werk als unter unsere sittlichen Kategorien fallend zu beurteilen. Die Heiligkeit und ihre Gründe müssen in dem Stoff gesucht werden. Jene Aufforderungen, Christo nachzufolgen, ihm ähnlich zu werden, die unsere Hoffnung waren, sie werden Illusionen. Diese Heiligkeit, dieses einzigartige Leben, diese über Sünde und Tod siegreiche Macht sind durch ein Element einer Natur gebildet, die wir weder besitzen noch besitzen können. Warum fordert man uns zu dieser Erneuerung, zu der gegenseitigen Durchdringung des Meisters und seines Jüngers auf, wenn nur ein chemischer Prozeß, ein opus operatum darunter zu verstehen ist? Wo bleibt die sittliche Macht des Evangeliums, was ist nun ihre Beschaffenheit? Was wird aus dem Uebel und wie soll man das Gute benennen?

Wir schließen daraus, daß die Präexistenz, auch bei der denkbar günstigsten und historischsten Erklärung nur ein theologisches Anhängsel sein kann; sie gehört nicht unter jene Fundamentalbestimmungen, die Glauben erzeugen und die Herzen erneuern. Jesus ist für den Gläubigen Lebensautorität, sittliche Autorität und niemals eine lehrhafte oder theologische, was er auch nie sein wollte. Man verwechselt zu leicht die beiden Linien, die zwar Berührungs- und Kreuzungspunkte haben, nichts destoweniger aber zu unterscheiden sind.

Diese Konfusion führt uns mitten in das Zentrum des diskutierten Problems. Ihre Hauptquelle ist ein falscher Begriff von Autorität, ihr Resultat eine Art Verfälschung des Glaubens, wenigstens in seiner Definition und den daraus gezogenen Konsequenzen.

V.

Zu leicht stellt man sich die Autorität als eine Macht vor, die ohne Motive, wenigstens ohne leitende, durch Zwang wirken will. Wie ein sausendes Räderwerk erfaßt sie den, der sich ihr überliefern will und zermalmt ihn; ja, sie vernichtet das Sein. Tertullian sagt: credo quia absurdum. Ich glaube, weil oder obgleich ich nicht überzeugt bin. Ich glaube, und mein Glaube wird ein Hilfsmittel für die Vernunft, dann ersetzt er sie,

schließlich erweitert er meine Erkenntnis. Die griechischen Philosophen, Plato vor allem, gebrauchen das Wort πιστις in analogem Sinn, wenn sie damit eine weniger sichere, als die durch Erfahrung und Syllogismus gelieferte Erkenntnis bezeichnen wollen. Hier stoßen wir auch an das Wesen des katholischen, vom Griechentum durchtränkten Prinzips, das bis auf unsere Tage seinen durch Jahrhunderte wirkenden Einfluß ausübt.

Also die Autorität, wofern sie kein Tyrann ist, hat ihre Motive, ihren Sporn, ihre Fühlfäden, die ihre Kraft ausmachen. Diese wechselt mit dem Bereich, in dem sie wirkt. Auf intellektuellem Gebiet ist das treibende Motiv der Syllogismus, anderswo das Zeugnis der Thatsachen und der Geschichte, hier die Erfahrung, allein oder vereinigt; je nach dem Einzelfall wirken diese Motive zwingend, wenn sie sich eines Individuums bemächtigen. Die Berechnungen und Beobachtungen, die den Weg der Sterne entdecken, verpflichten unsern Geist bis zum Beweis des Gegenteils. Auf religiösem und sittlichem Gebiet hat das Raisonnement seinen Platz, aber es ist nicht das erste Moment. Die den Willen erfassenden Argumente, das Gefühl, besser das Gewissen, sind die Kräfte der Religion, wenigstens einer solchen, deren Postulat die sittliche Freiheit ist. Es sind das die auf mein Gewissen durch die Person Jesu erzeugten Rückschläge, die seine Autorität über mich herstellen, in mir die Pflicht des Gehorsams gegen ihn wachrufen und den im höchsten Sinn des Wortes *vernünftigen* Charakter seiner Forderungen bestimmen.

Man hat sich auf die Bezeugung berufen, um eine Autorität zu begründen. Diese ist jedenfalls bei der Bildung unserer Ueberzeugung, wie bei der unseres Wissens beteiligt. Aber auch hier müssen die Gebiete geschieden sein.

Durch das Zeugnis der Reisenden sind wir der Existenz eines gelben Flusses sicher. Die Belehrung durch glaubwürdige Zeugen überhebt uns der eigenen Erfahrung: Ein ungeheurer Teil unseres Wissens fließt aus dieser Quelle. Auf religiösem Gebiet, besonders im Christentum, tragen sich die Dinge nicht ebenso zu; zu der Bezeugung muß noch ein neues und *unentbehrliches* Moment hinzukommen. Das Zeugnis durch Dokumente der christ-

lichen Geschichte, der in Jesu Christo die Welt erleuchtende Strahlenglanz, stellt uns einer Thatsache, ja einer Unzahl von Thatsachen gegenüber, die man analysieren, diskutieren, angreifen und verteidigen kann. Wären wir historisch, wissenschaftlich von der thatsächlichen Realität aller dieser Thatsachen durchdrungen, wir hätten noch lange keine Religion, keinen Glauben. Damit dieser entstehe, muß sich mit dem Zeugnis der Bücher und der Menschen das des Geistes verbinden, eine Handlung, die den heiligenden Einfluß dieser Thatsachen in unser Gewissen dringen läßt, bis daß dieses unser Sein inspiriere, Leitstern unseres Lebens, herrschende Autorität werde. Ohne diese Erfahrung, dies sich des Zeugnisses bemächtigen, ist das Evangelium ein Nichts.

Beschließen wir diese Analyse durch eine letzte Erwägung, die die nackte Thatsache von den gezogenen Konsequenzen unterscheidet. Denken wir wieder an den gelben Fluß; er existiert, das weiß ich aus meinem Geographiebuch. Das ist die Thatsache. — Die Folgerungen, die dieses Wissen präzisieren, beziehen sich auf verschiedene Phänomene, die Gewalt des Stromes, die Analyse des Wassers ꝛc. — Auf christlichem Gebiet ist die nackte Thatsache die Offenbarung Gottes in Christo, von der ich durch die evangelischen Dokumente erfahre, die aber nur dann persönliche, sittliche Offenbarung wird, wenn es Gott gefällt, m i r seinen Sohn zu offenbaren. Hier liegt die einfache religiöse Thatsache vor, die man ihrerseits in ihren Ursachen und Wirkungen analysieren kann, wenn man sich mit Theologie beschäftigt.

Die Methode der Lehre Jesu oder, um uns nicht auf materiell unwichtige Unterscheidungen zu steifen, die Natur des Werkes Jesu bestätigt die eben vorgetragenen Ideen. Um seine Autorität herzustellen, mit andern Worten den Glauben in den Herzen zu erzeugen — was thut Jesus? Diskutiert er, reflektiert er oder stellt er zwingende Lehrformeln auf? Nein, er wendet sich an das Gewissen seiner Hörer, an ihr Wollen; er erregt die innersten Gefühle, das tiefste Sehnen des Menschenherzens. Damit wirkt er, auf diesem Herde entzündet er Funken und läßt sein Licht leuchten.

Man achte z. B. auf seine Lehre über Gott. Darf man

überhaupt von einer Lehre reden? Ohne jede Philosophie, ohne transzendente Spekulationen und abstrakte Formeln. Vater, Geist, das ist alles. Dieser Name, diese Gewißheit sprudelt aus seinem Herzen, wie klares Wasser aus dem Felsen. Er analysiert und katalogisiert nicht. Seine Aussagen entspringen der Erfahrung, der vollen Gemeinschaft mit dem Vater. Gott ist der Vater, mein Vater, euer Vater! Jesus offenbart ihn, nicht unter der Kategorie der Substanz, sondern unter der der sittlichen Vollkommenheit, die Liebe heißt, der einzigen überhaupt, die für eine von Gott ergriffene Seele von Wert ist. Ich glaube, daß Jesus das, was man dogmatisch eine Gotteslehre nennt, besessen hat, überkommene Gedanken, die er sich aneignete oder neue originell entwickelte Anschauungen über die Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen. Wertvolle Schätze allerdings, die man auch zu besitzen wünschte, denn sie kommen von dem, der vor Luther und in seiner Vollkommenheit jene Vorschrift bethätigte: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. Aber trotzdem, man muß sich zum Ruhme Gottes und zur Freude des Sünders dazu entschließen: der Offenbarer, der Ausdruck des Geschenkes Gottes an die Erde, zeigt sich nicht als Philosoph, der Geheimnisse entdeckt und Gedanken analysiert, sondern als ein Mensch, der menschliches Leben lebt und es mit göttlichem erfüllt.

Diese Unterscheidung der Art nach — ich sage nicht dieser Widerspruch noch weniger diese Indifferenz — zwischen dem Glauben und den ihm entspringenden Gedanken, zwischen dem christlichen Leben und der christlichen Lehre ist heutzutage prinzipiell zugestanden. Die zeitgenössische Theologie hat in den letzten Jahren, besonders im französischen Protestantismus das Studium dieser durchaus nicht rein akademischen Frage wiederaufgenommen. Sie rührt an die Lebensinteressen des Christentums.

IV.

Fide sola! Dieser Schlachtruf der Reformatoren hat noch keineswegs in der evangelischen Kirche den herrschenden Platz eingenommen, der ihm gebührt. Beweis dafür die Verurteilung Servets, die Spaltung, zu der die Abendmahlsstreitigkeiten

führten, Beweis . . . eine lange Geschichte aus alten und neuen Tagen.

Wägen wir die Konsequenzen der Prinzipien ab. Wenn in dem fide sola als alleinwirksamer Heilsbedingung eine Summe von formulierten Lehren, der man unter logischer Zustimmung oder gerade weil die Formel ein Geheimnis bleibt, anhängt, so ist das Heil, das durch Christum dargebotene und geschaffene Leben zum einem Teil abhängig von der Stellung unserer Intelligenz und zum andern, und das ist der größte und wesentlichste von der Richtung unserer sittlichen Kräfte. Unter einem anderen Winkel sagt Père Didon in seinen schon erwähnten Vorträgen dasselbe; dort erscheint es vielleicht als eine Ungeheuerlichkeit. „Unter den Gläubigen giebt es solche, die nicht wissen, warum sie glauben, und solche die ein Motiv dafür angeben können.“ Paulus selbst sagt: Ich weiß, an wen ich glaube und wenn es in der Kirche Leute giebt, die es nicht wissen, ist der Grund sehr einfach: Weil sie nicht glauben.

Aus dieser Auffassung folgt, daß der Eintritt in das Gottesreich ein Minimum von Intelligenz verlangt und wenn diese Bedingung nicht gestellt werden darf, verlegt man die Bürgschaft für diese sich aufdringende Wahrheit aus dem Individuum heraus. Die sittliche Gewißheit genügt nicht, sagt man; die logische Evidenz ist auch nicht ausreichend. Man bedarf also einer höheren Autorität außerhalb unser selbst, wie sie Fleisch wird in dem Fürsten des Vatikans oder in einem unfehlbaren Dokument, dem bewunderungswürdigsten und seitdem auch dem am meisten gemarterten Buche der Menschheit.

Wenden wir uns zu Jesus, dem Herrn der Schrift. Wo und wann stellt er doktrinale Bedingungen? Dem reichen Jüngling? Es genügt aber dem Herrn, um ihn zu lieben und sein Herz durch einen Appel an das Gewissen zu erschüttern, einfach die Regungen seines Herzens aufzudecken. Oder dem Schächer, der Sünderin? Sie alle besaßen nur den Schatz eines reuigen Herzens. Wenn man uns bei diesen Musterbeispielen daran erinnern will, daß diese fide sola Erlösten die Privilegien der mosaischen Religion genossen, daß der Herr stillschweigend diese

notwendigen Anfangsgründe übergehe, so erinnern wir an das Bild der Samariterin, die in Garizim, nicht in Jerusalem anbetete. — Man wünschte Zeit zu haben, unter diesem Gesichtspunkt diese großen Krisen, die einen Paulus, Augustin, Luther zu den Füßen Christi brachten, in ihre Elemente zu zerlegen. Man würde sicher sehen, daß diese Bekehrungen, wie die vielen anderen, die kein Aufsehen machen und nie bekannt werden, sich in dem paulinischen hülfeflehenden Wort zusammenfassen lassen: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht und das Böse, das ich nicht will, das thue ich". Für dieses Elend der Ohnmacht bedarf es anderer Heilsmittel als die adäquatesten Formeln und die unergründlichen Geheimnisse der sogenannten „wesenhaften Gottheit". Dazu gehört ein Akt der Rettung, ausgeführt von dem, den wir Heiland nennen und dem wir unsere Heilung überlassen. Ihm überlassen wir sie! Das ist Glaube!

Glaube! Wir sind in dem Ausdruck einig, aber bei der Analyse macht man uns den Einwurf, dieser Glaube setze mit aller Notwendigkeit eine gewisse Erkenntnis voraus, ohne die er nicht existieren würde. Sagt nicht auch der Apostel, der Glaube komme aus der Predigt (Röm. 10 17). Gerade hier muß man sich vor ebenso häufigen wie verderblichen Verirrungen hüten. Trial[1]) in einem vortrefflichen Aufsatz, der allerdings einem Intellektualismus, von dem der Verfasser schließlich wenig wissen will, zu viel Zugeständnisse macht, unterscheidet zwischen sittlich-religiösen Realitäten, die sich als Thatsachen oder Ideen dem Glauben darbieten und für den Glauben unentbehrlich sind und den Theorien, die diese Thatsachen ergründen und erklären, die aber kein unmittelbares Bedürfnis des Glaubens sind.

Darf man wirklich von Ideen reden? Gewiß. Ohne über Erkenntnistheorieen zu diskutieren, wissen wir alle, daß die unter der Form des Urteils gegebene Idee mittels der Sprache das Vehikel ist, das die Thatsachen, so wie wir sie erfassen, übersetzt und unsern Eindrücken Formen verleiht; sie stellt die Beziehungen zwischen uns und der äußeren sinnenfälligen Welt, so wie wir sie

[1]) Revue chrétienne: La situation religieuse. (Juni, Juli 1894.)

empfinden und uns vorstellen, her. Keine Thatsache gelangt ohne dieses Mittelglied zu unserer Kenntnis. Aber muß man nicht auch zwischen der Thatsache, genauer dem Phänomen, und den Uebertragungen, die es in unserer Idee erleidet, unterscheiden? Zum Beispiel: der Nomade sieht den blauen Himmel über sich und nennt diese Wölbung das Firmament. Der blaue Himmel ist die Thatsache. Wölbung und Firmament übersetzen nur den Eindruck in der Form eines Urteils. Sind diese Ideen der Thatsache adäquat? Wir wissen heute, daß die Wölbung nicht existiert, daß sie jedenfalls keine Festigkeit hat und der Fortschritt der Wissenschaft drückt in andern Formen, in andern logischen Beziehungen dieses Phänomen aus, das doch da ist. Drei Elemente kommen also in Betracht: das Phänomen, der erzeugte Eindruck und die Uebertragung durch ein Urteil oder eine Idee. Es ließe sich sogar noch ein vierter Faktor hinzufügen: die Voraussetzungen, ohne die es weder Phänomen, noch Eindruck, noch Ideen gäbe. Bei unserem Beispiel gehörten zu diesen Postulaten unter anderen, die Existenz des gestirnten Himmels, das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit unserer Sinne ꝛc.

Uebertragen wir diese kurze Analyse auf das religiöse Gebiet, was finden wir? Das Phänomen oder die Thatsache: Christus, der spezifische Eindruck, den er erzeugt und den wir Glaube nennen, endlich die Uebertragung dieses Eindrucks in formulierte Urteile, in Ideen. Man sieht in welchem Sinn wir hier der übertragenden Idee einen Platz sichern. Sie ist nicht Ursache, nicht Bedingung, sie ist sein Ziel, so lange es wahr ist, daß, wie überall der Grammatik die Sprache folgt, der Rhetorik die Prosa oder Poesie, der Theorie die Praxis, nicht umgekehrt. Wir schließen also mit der Behauptung, die sich von der Fassung Trials etwas unterscheidet und uns wichtiger, mindestens deutlicher zu sein scheint, daß man zwischen den Voraussetzungen des Glaubens, ohne die er nicht bestehen kann und den Auffassungen, Theorien und Wirkungen unterscheidet, die uns helfen ihn zu analysieren und ihm seinen Platz in der Universalordnung anzuweisen.

Einige Beispiele nur, um hoffentlich jeden Zweifel an unseren Gedanken zu vernichten. Es ist klar, daß wenn Gott nicht existierte,

der Glaube, das Band zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer, auch nicht da wäre. Die Voraussetzungen sind hier also die Existenz Gottes und die des Menschen, wie der Schall und das Licht schwingende Massen voraussetzen. Also existiert der Glaube, und ist in Thätigkeit, ohne daß die Gläubigen von Gott einen in allen Stücken identischen und übereinstimmenden Begriff hätten.

Man kennt die treffliche Illustration, die A. Sabatier diesen Gesetzen angedeihen läßt, wenn er sagt: „In einer unserer Kirchen ist eine große Menge zur Anbetung versammelt, vielleicht sind auch ein paar alte Mütterchen dabei, die recht unwissend, vielleicht auch abergläubisch sind; die Mittelklasse ist vertreten, die eine Ahnung von Litteratur hat, Gelehrte und Philosophen, die Kant und Hegel studierten, sind auch da und Theologieprofessoren, bis ins Innerste mit kritischem Geist durchdrungen, fehlen ebenfalls nicht. Alle beugen sich im Geiste und beten an; alle sprechen dieselbe in der Kindheit gelernte Sprache, alle wiederholen aus dem Herzen und mit den Lippen: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater“. Ich glaube nicht, daß es auf der Erde ein rührenderes Schauspiel giebt, etwas, was dem Himmel näher ist. Alle diese so verschiedenen Geister, die vielleicht unfähig wären sich in der Sphäre der Intelligenz zu verständigen, haben eine wirkliche Gemeinschaft unter einander, dasselbe Gefühl durchdringt und beseelt sie. Die sittliche Einheit, von der Jesus spricht: „daß sie eins seien, wie wir es sind“ ist für einen Augenblick auf Erden verwirklicht. Aber glaubt ihr, daß dieses Wort „Gott“, von soviel Lippen ausgesprochen, in diesen Geistern dasselbe Bild entstehen läßt? Die arme Alte, die noch an die Bilder ihrer großen Bibel denkt, sieht das Gesicht des Vaters mit weißem Bart, und mit glänzenden, feuersprühenden Augen. Ihr Nachbar würde über diesen Antropomorphismus lächeln. Er hat den deistischen Begriff Gottes in seiner philosophischen Vorlesung vernünftig begründet. Gerade dieser Begriff wird dem Schüler Kants unbrauchbar erscheinen, der weiß, daß jede positive Idee von Gott widerspruchsvoll ist, und um diesem Widerspruch zu entfliehen, flüchtet er sich zu dem „Unerkennbaren“. Für Alle aber besteht

das Dogma von Gott[1]). Wir unsererseits würden, etwas abweichend von Sabatier sagen: Für uns existiert Gott unter verschiedenen Vorstellungen und abweichenden Formeln.

Es ist jedenfalls sicher, daß zum Glauben an Christi Person als notwendige Voraussetzung der Glaube an seine Existenz gehört und die Ueberzeugung, daß er einen bestimmten Eindruck psychologischer Natur erzeugte und erzeugt, der den Glauben an ihn hervorruft. Daß aber zum Glauben an Christum zuvörderst eine Reihe analytischer oder dogmatischer Aussagen angenommen werden müssen, daß diese Aussagen Bedingungen eines wahren Glaubens und dessen primäres Element sind, das bestreiten wir im Namen der geschichtlichen Erfahrung, im Namen des Evangeliums, der Gnade, ja im Namen der Natur des Heils selbst und der Sünde, von der Christus befreit.

Im Namen der Geschichte! Man denke noch einmal an alle Hülfeflehenden, an die geheilten Kranken, all' die Sünder, denen der Herr vergab und bei denen er von einem „großen Glauben" spricht. Wäre es möglich die Schlüsse zu präzisieren, die sie aus der That des Herrn auf sich selbst ziehen, und die daraus folgende Vorstellung, die sie sich von seiner Person machen — wie groß wäre die Verschiedenheit! Wieviel verschiedene Bezeichnungen in der Einheit derselben vertrauenden und dankbaren Liebe würden sie dem „Sohne Gottes" geben, wie einige ihn nennen. Im Munde des Hauptmanns unter dem Kreuz hätten sie vielleicht eine mehr physiologischen und heidnischen Sinn, Petrus würde darin alle messianischen Hoffnungen Israels zusammenfassen und Johannes, dieser Adler, der in ätherischen Sphären schwebt, identifiziert ihn mit dem Wort und der ewigen Offenbarung Gottes. Wo liegt hier das Substratum, das Leben des Glaubens? In der Idee, die es nach den Entwickelungen, den Individual- und Nationaltraditionen überträgt oder in der inneren Erfahrung, deren Abglanz die Idee ist. Die evangelische Geschichte bietet uns, wenn wir nicht irren, ein schlagendes Beispiel, wo sich die bekämpften

[1]) A. Sabatier: De la vie intime des dogmes. — Paris, Fischbacher.

Theorieen offenbaren. Nikodemus kommt bei Nacht zu Jesus, um in ihm einen Gelehrten in göttlicher Wissenschaft, dessen Urkunde seine Wunder sind, zu sehen. Und man weiß, wie der Herr den forschenden Besucher von diesem Gedanken abbringt, um ihm in einer unsterblichen Stelle den sittlichen Charakter des Glaubens und seine wiedergebärende Kraft zu offenbaren.

Die Orthodoxie hat, nicht ohne gute Gründe aber mit Uebertreibung, wie wir gleich sehen, auf der Verbesserung der Glaubenslehre verharrt und so unbewußt die Natur des Heils und den tragischen Charakter der Sünde gefälscht. Wenn das Uebel ein einfacher Irrtum wäre, wenn es, wie Sokrates glaubte, nur in der Unwissenheit läge, so wäre verständlich, daß eine klare Einsicht in die Wahrheit, eine korrekte Dogmatik, für seine Heilung wesentlich wäre. Aber so liegt die Sache nicht.

Das Wissen und das Gute sind keine der Unwissenheit und dem Uebel genau korrelativen Ausdrücke mehr. Man denke nur an die sittliche Lage unserer Civilisation; wie gebildet ist sie und wie verderbt! die Sünde ist eine Rebellion, eine Empörung gegen das Gute, d. h. gegen Gott und die Natur, die er uns gab. Unser Wille, der sich schwach fühlt und selbst unfähig, sich zu ändern, ist dafür verantwortlich. Wenn also das Heil durch den Glauben an Christus eine wirksame Realität ist, muß es eine Erneuerung des Willens schaffen, um von da aus seinen Einfluß auf die Gesammtheit unseres Wesens auszuüben.

Wenn nun der Glaube, als Macht sui generis, in diesem Punkt sich von der Lehre unterscheidet, darf man dann schließen, daß diese indifferent ist? Jüngst hat ein Professor aus Montauban, der sehr bereit ist, jeden um einer Kleinigkeit willen zu hängen, unseren Gedanken auf einen Satz Zolas gebracht, den man bei einer solchen Sache nicht erwartet hätte: „Ich glaube, daß niemals die Auseinandersetzung[1]) einer Idee verhängnisvolle Folgen gehabt hat". Das ist ein arger Irrtum, den die Geschichte, hätte man sie um Rat gefragt, als solchen beseitigt haben würde.

[1]) L'exposé, unübersetzbar: es ist das Mitteilen eines Gedankens an einen Andern, das Umsetzen, Verdichten einer Idee in die ausgesprochene Gedankenform. D. U.

Einst hat eine große theologische Schule aus Reaktion gegen den Intellektualismus, von dessen Bekämpfung sie sich jetzt wieder abwendet, laut die doktrinale Indifferenz verkündet. Nichts ist weiter von unseren Gedanken und den Konsequenzen unseres Prinzips entfernt. Ohne Doktrin stirbt die Religion, sie verliert sich in mystischen Nebeln, die nicht mehr Licht und Wärme haben als unsere grauen Herbstnebel. Man darf uns nicht der Vernachlässigung dogmatischer Arbeit anklagen, ohne von dieser wertvollen Metaphysik zu reden, die an ihrem Platz und in ihrer Rolle eine unentbehrliche Macht ist. Wer wollte, wenn möglich, unter dem Vorwand, daß die Formel unwesentlich sei, die Theologie vernichten, wenn nicht gerade Jene, die in unbegreiflichem Widerspruch dieses Wissen verfluchen und die Formel anbeten — wenn sie nur alt ist?

Nein, es liegt in der Natur der Dinge, daß der Geist die Elemente des Glaubens zu präzisieren sich bemüht, wie die Erfahrungen und Thatsachen, die ihn erklären oder sich an ihn knüpfen. Diese Arbeit ist notwendig und heilsam, besonders, wenn sie aus dem Glauben selbst hervorgeht, ihn zu verstehen und ihn in seiner Reinheit zu ergreifen sucht. Ebenso kann man leicht eine gegenseitige Einwirkung des Glaubens auf das Dogma und der Lehre auf den Glauben konstatieren. Es ist damit, wie mit dem Wissen überhaupt. Je mehr es sich durch seine Anstrengungen den Gesetzen nähert, welche die Phänomene regieren, um so besser kann man daraus Konsequenzen und praktische Anwendungen ableiten. Aber das will noch nicht sagen, die Lehre erzeuge den Glauben; sie kann ihn stützen, klären, sie erzeugt ihn nicht. Wie die Lehre, d. h. die Glaubenserkenntnis mit den Zeiten und Individuen wechselt, wie sie sich ändert, um besser ihr Objekt zu durchdringen, darf sie weder als wesentliche und permanente Bedingung, noch als integrirender Bestandteil des Glaubens aufrechterhalten werden — bis zu dem Tag, wo man uns mit stützenden Beweisen eine Autorität liefert, die uns die Wahrheit der verteidigten Formeln verbürgt —, denn diese können nur dann Anspruch auf unveränderliche Dauer machen, wenn sie vollkommen sind. — Diesem Schluß gegenüber wiederholt man immer, als ob das

eine Lösung des Problems wäre, jedenfalls eine sehr leichte, daß der Glaube den ganzen Menschen, also alle seine Fähigkeiten erfaßt. Wer will es leugnen? In der Gegenwart kennen wir keine Theologie, keine Psychologie, die atomistisch genug wären, anderes zu behaupten; aber wenn es sich um eine Analyse handelt, liegt die Frage ganz wo anders. Bereitwillig geben wir diesen erneuernden Einfluß des Glaubens auf unser ganzes Wesen zu. Alle Flüsse gehen ins Meer, das sie mit ihrem Wasser erfüllen, aber wo sind ihre Quellen? Unsere physischen Sinne tragen alle in verschiedenem Grade und mit den verschiedenen ihnen angepaßten Mitteln dazu bei, uns eine Kenntnis der äußeren Welt zu vermitteln. Die psychologische Physiologie hat herausgefunden, daß Gesicht und Gehör sich verbinden, daß der Tastsinn dabei mithilft. Diese Organe helfen sich gegenseitig, ersetzen sich manchmal; aber bleibt es deshalb nicht wahr, daß sie jedes ihre eigene Funktion haben, ich möchte sagen ihre persönliche Arbeit, daß *Sehen* und Hören zweierlei sind. Mit unsern geistigen Sinnen ist es nicht anders. Verbindet sich der Glaube, der den ganzen Menschen durchdringt in erster Linie, seinem Prinzip nach, mit der Intelligenz, dem Gefühl oder dem Willen? Alle bisherigen Erwägungen gaben schon die Antwort. Mit dem *Willen* verbindet sich der Glaube, mit diesem schwachen, schlechten Willen, den gerade der Glaube an Christus erneuern muß, um auf dieser Grundlage den neuen Menschen zu bilden. Dieser Glaube wird im Gefühl vorbereitet, die Intelligenz analysiert und überträgt ihn, aber der Glaubens*akt* ist ein Willensakt. „Wir haben geglaubt und erkannt", sagt Johannes. Credo ut intelligam!

Dieser *sittliche* Charakter des Glaubens erhellt ebenso deutlich z. B. aus dem neuen Testament, wie aus der psychologischen Analyse.

Jesus stellt den πιστός dem ἄδικος gegenüber, dem, der nicht das Gute thut. Wenn das Wort Synonymen hat, so weisen diese auf sittliche Eigenschaften: πιστὸς καὶ ἀγαθός (Matt. 25 23). Die ἀπιστία und der ἄπιστος bezeichnen den Zustand und die Beschaffenheit derer, die Christum nicht erkennen *wollen* (Matt. 17 17, Mark. 6 6), nicht derer, die ihn nicht kennen. Der Hebräerbrief spricht (3 12) von einer καρδία πονηρὰ τῆς ἀπιστίας; der Titusbrief

nennt die ἄπιστοι mit dem μεμιαμμένοι (1 15) zusammen; die Apokalypse redet (21 8) von δειλοὶ καὶ ἄπιστοι ꝛc. Ueberall ist das sittliche Element, die Willensrichtung in den Vordergrund gerückt. Man wird dieser Beobachtung nicht die zahlreichen johanneischen Ausdrücke entgegenhalten, wo der Ausdruck ἀλήθεια geradezu synonym mit πίστις gebraucht wird; er bezeichnet den Glauben und seine Resultate: „aus der Wahrheit, aus dem Lichtsein". Man weiß, daß es sich hier um die Erfahrungswahrheit handelt, die aus der Gemeinschaft mit Christo hervorgeht und keineswegs um theoretische und spekulative Aussagen.

Paulus, der mit Recht Apostel des Glaubens heißt, erreicht auf diesem Gebiet eine Tiefe, die noch unübertroffen dasteht. Nach ihm ist es die πίστις, welche die Identifikation des Gläubigen mit seinem Herrn verwirklicht und nach seiner Meinung ist die wirkliche Erkenntnis Gottes nur in dieser inneren Gemeinschaft möglich, sie setzt diese Gemeinschaft voraus, die kein einfaches äußeres Band, sondern eine Wesensgemeinschaft ist. Weder eine Lehre über Gott, noch der menschliche Verstand realisieren diese Gemeinschaft; sie ruht ganz allein auf der Liebe Gottes und auf dem Vertrauen, das der Mensch in diese Liebe setzt, sodaß der Glaube in jedem Gläubigen das Leben Christi neu erzeugt. Ist es also nicht ein sittliches Element, welches das Substrat des Glaubens bildet?

Wenn die Zeit uns erlaubte noch an den Ursprung des Wortes zu erinnern, so käme man zu demselben Resultat. Nur einige Bemerkungen hierüber seien mir gestattet. In dem primitiven Sinn des Wortes πιστεύειν liegt das Bild eines Bandes, eine Bedeutung, die man in dem Wort πεῖσμα (Seil, Tauwerk) wiederfindet. Es liegt also der Gedanke einer Festigkeit (solidité) zu Grunde, die man im sittlichen Sein Vertrauen nennt. In juridischer Bedeutung sind πίστεις häufig juridische Beweise und Aristoteles spricht einmal von einem vor Gericht geforderten Zeugen, den er ἀληθινός nennt, der aber erst πιστός wird, wenn seine Aussage von der Gegenpartei nicht bestritten werden kann. Die philosophische Frage führt uns zu demselben fundamentalen Element. Im logischen Sinne bedeutet das Wort das Zutrauen zu der Richtigkeit eines Syllogismus. Sonst allerdings z. B. in

einigen Texten Platons ist das πιστεύειν mit dem εἰδέναι verbunden oder vielmehr ihm entgegengesetzt, als eine Erkenntnisart von weniger evidenter Gewißheit. In seinem „Gorgias“ fordert des Sokrates Schüler uns auf, die Götter zu erkennen (reconnaitre; νομίζειν) wie man mit Resignation eine unfaßliche Macht erkennt, aber an die Frauen zu glauben. Aber gerade in dieser Bedeutung giebt sich der Begriff, den man schon sittlich nennen kann, die Idee des Vertrauens, kund, da die πιστεύειν genannte Erkenntnisgattung eine Art Selbsthingabe, eine geglaubte Thatsache fordert, weil sie nicht mit gleicher Evidenz verfährt.

Durch die LXX ist das Wort in den hellenistischen Dialekt übergegangen. Diese Männer wählten ihn unter anderem, um alle Gedanken des Wortes אֱמוּנָה und die Synonyme derselben Wurzel auszudrücken, die den Begriff Treue im subjektiven und im objektiven Sinn, als Vertrauen also bezeichnen.

Diese nur zu kurze Untersuchung und die anschließenden Diskussionen berechtigen uns, den Glauben zu definieren, nicht zwar als einen einheitlichen Akt, wohl aber wenigstens und genauer als eine Willensthätigkeit, die einen Stützpunkt außerhalb ihrer selbst sucht. Der Glaube also läßt ein Bedürfnis ahnen, eine auszufüllende Lücke, er wird aus unseren Elend geboren und setzt Reue voraus.

Alexander Vinet sprach sich in diesem Sinne aus, besonders in der letzten Periode seiner religiösen Entwickelung, wie sie besonders in seinen Vorträgen über den Glauben[1]) ihren Niederschlag fand. Dort zeichnet er einen Menschen, der für wahr hält, daß Gott seinen Sohn in die Welt schickte, um Sünder selig zu machen. „Das kann“, schreibt er, „vielleicht ein Geistes- und Kopfglaube sein“ (in unseren Augen darf es sich nicht mehr Glaube nennen, sondern Glaubenslehren)[2]). „Es ist möglich, daß solch ein Mensch auf Hörensagen hin oder durch Beweise diese Lehre

[1]) A. Vinet: Discours sur quelques sujets religieux.

[2]) Französisch croyances; der Ausdruck läßt sich am besten mit dem neuerdings üblichen: „Glaubensgedanken“ („Lehren“) wiedergeben; er bedeutet die intellektuelle Arbeit in dem Gefühlsleben des Glaubens, schließt also den Begriff des Dogmas unter Umständen ein, umfaßt aber ein weiteres Gebiet.

annahm, wie er ihr Gegenteil angenommen hätte, ohne ihren Inhalt in Betracht zu ziehen oder sich für ihn zu interessieren, im selben Sinne etwa, wie er nach einwurfsfreien Argumenten überzeugt war, die Erde sei rund und drehe sich um die Sonne ... Wenn es Leute giebt, die auf solche Weise „glauben", dann hat ihr Glaube nicht mehr sittlichen Wert, als der eines Menschen, welcher an die Kugelgestalt der Erde und ihre Kreisbewegung um die Sonne glaubt; und da das menschliche Gewissen sich durchaus weigert einen Glauben ohne jeden sittlichen Wert als Heilsbedingung anzunehmen, so stehen diese beiden Menschenklassen, was ihr Heil anbetrifft, auf derselben Stufe und sind in derselben Lage. Es scheint nicht absurder zu sagen, daß ein Mensch, durch den Glauben an astronomische Wahrheiten, von denen wir oben sprachen, selig wird, als zu behaupten, er werde es durch einen Glauben an das Evangelium und das Kommen Christi, bei dem er seine ganze logische Kraft aufbietet. Der eine Glaube ist so viel und so wenig wert als der andere und wenn der zweite sich über den ersten erhebt, so thut er es nur, weil sein Gegenstand unbegreiflicher ist. Wie viele sieht man doch, besonders in der römischen Kirche, deren Glaubensverdienst in der Schwierigkeit des Geglaubten besteht, so daß man umsomehr Glauben, folglich auch umsomehr Anspruch auf das Heil hat, je unglaublicher der Gegenstand des Glaubens ist.

In einem Brief Vinets an Pfarrer Scholl, den großen waadtländischen Denker, faßt er seinen Gedanken noch schärfer zusammen: „Glauben Sie, lieber Freund, der Glaube ist seinem Wesen nach ein bestimmter sittlicher Zustand: eine Lebensform: Anders glauben heißt nicht glauben. Wenn der Glaube kein ganz einfacher Akt ist, den man zerlegen kann, ist er kein Glaube. Die größte Gewißheit des Gedankens über religiöse Gegenstände ist so wenig Glaube, daß er bei Einigen dem Unglauben sehr ähnlich sieht. Das ist sozusagen eine Erleuchtung von unten her, von oben muß man erleuchtet sein, das fühle ich immer mehr[1]"). Es wäre leicht und vor allem von

[1]) Vgl. E. Rambert: A. Vinet. Histoire de sa vie et de ses

lebhaftem Interesse, an die im wesentlichen analogen Definitionen, wie sie die Schriften Ritschls, Harnacks, Herrmanns, Kaftans, ebenso wie die Werke Charles Sekrétans enthalten, zu erinnern: doch die Zeit erlaubt es nicht mehr. Alle diese Männer, so verschieden sie in vieler Beziehung sind, so verschieden die Einflüsse auf ihren Entwickelungsgang und dessen Bedingungen waren, sind sämtlich der Ueberzeugung, daß der Glaube eine Willensthätigkeit ist, und das einzige Mittel, die Religion zu erfassen und in ihr zu beleben.

Es handelt sich also darum, zu zeigen, was Christus als Objekt des christlichen Glaubens dieser Reue, die Befreiung sucht, bietet, indem sie sich auf des Menschen Sohn stützt. Hier, in Christo, erscheint die historische Thatsache, welche diesem Streben begegnet und auf welche es sich stützt. Uebrigens geht aus unseren Definitionen hervor, daß der Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes zum Objekt nur eine Person haben kann. Eine Idee, eine Thatsache, eine Erkenntnis, und wäre es die adäquateste, können ebenso wenig Heilung bringen, wie die wirksamste und

ouvrages. Lausanne, Bridel 1875. S. 442. Für die Diskussionen unserer Tage ist es interessant in Vinets Schriften den Ausdruck dieses Gedankens zu finden, der nach anderer Meinung den Hauptgehalt seines religiösen Werkes in der letzten Periode seines Lebens bildete. Er hatte nicht mehr die Zeit, alle Konsequenzen zu ziehen; es finden sich in seinen Schriften unschwer Stellen, welche diesem Grundgedanken keineswegs konform sind; nichts destoweniger bleibt er ein originaler Zug seiner Hauptarbeiten.

Interessant hierfür ist auch das Bruchstück eines Briefes an Thomas Erskine vom 29. August 1856 (Lettres d'A. Vinet, Band 2. Lausanne, Bridel, S. 362), dort heißt es:

Ich kann Ihnen gar nicht sagen, wie die Einförmigkeit, die in unsern Predigten herrscht, mir gemacht, oberflächlich und ermüdend erscheint. Man trägt einen Rosenkranz von Dogmen vor, wie die Katholiken den ihrigen abbeten, man ist aufrichtig, verfolgt eine Absicht (intentionné) aber man ist nicht originell, nicht tief, nicht einmal überzeugend, wenn Ueberzeugung etwas mehr ist als Voreingenommenheit. Wirklich, es herrscht mehr Voreingenommenheit als Ueberzeugung bei uns; man predigt immer gegen die Verdienstlichkeit der Werke und sieht gar nicht, wie man ganz in diese verstrickt ist, wenn man durch Lehren erlöst zu sein behauptet. Das ist ein opus operatum, wie jedes andere, vielleicht schlimmer als manches andere.

beste Analyse der ärztlichen Verordnungen dem Kranken nützt, wenn er sich nicht entschließt, ihre Wirkungen zu probieren. Eine Person, eine wirkende Kraft, eine lebende und lebendigmachende allein kann dem kranken Willen aufhelfen, muß ihn durchdringen und umbilden. „Wir glauben nicht an das Christentum, wir glauben an Christum", sagt Vinet noch. „Was christlich wird in der Welt, kommt nicht durch das Christentum, denn dieses ist selbst nur eine Wirkung, es kommt vielmehr durch Christum. Die Beziehungen, die wir als Christen unterhalten, sind nicht intellektueller Natur, Beziehungen unseres Geistes mit einer Wahrheit, sondern Beziehungen von Person zu Person, Beziehungen zwischen uns Menschen und Christo dem Menschen und Gott."

Ohne hier an das Zeugnis der Erfahrung zu erinnern, die nicht gestattet unter dem Gesichtspunkt einer strengen Definition von dem Glauben an ein Buch, an eine Lehre zu reden, sondern nur an eine Person, verweisen wir nur auf Paulus, der diesen wesentlichen Punkt in den Vordergrund rückte. In seiner hebraisierenden Sprache findet man fortwährend die Worte ἡ πίστις ἡ εἰς Χριστόν oder ἐν Χριστῷ, ἡ πρός oder εἰς θεὸν. Wenn er manchmal von der πίστις τοῦ εὐαγγελίου, redet, wenn die Synoptiker die Predigt des Herrn als εὐαγγέλιον zusammenfassen, der selbst nur den Glauben an sich, nie den an eine Formel verlangte, so weiß man zur Genüge, daß diese „frohe Botschaft" nicht in einer Reihe von Aphorismen besteht, sondern sich in der Person des Erlösers selbst einheitlich zusammerfaßt.

In ihm also müssen sich Elemente finden, die dem Glauben entgegenkommen, von diesem ergriffen werden können, Elemente der Erfahrung, die eine organische lebendige Beziehung herstellen, nicht nur ein Anhängen des Gläubigen (adhésion) an Jesum von Nazareth. Ein einziges Wort faßt diese Beziehung zusammen und erklärt sie vollständig. Jesus ist der Erlöser. Dieses Wort müssen wir noch analysieren.

VII.

Die alte Apologetik, die ihre Zeit in der Geschichte gehabt hat, wo das intellektuelle und sittliche Element im Vordergrund

stand, ist von der unsrigen auch in der Definition des Glaubens durchaus verschieden: jedenfalls hat sie diese innere Seite der Sache zu sehr vernachlässigt.

Sie hat sich ganz ausschließlich begnügt, wenn auch nicht ihre moralischen Motive, so doch die Gründe ihres Glaubens in äußeren Thatsachen zu suchen, die vielleicht ganz interessant, lehrreich, nützlich sind, aber in das Zentrum des Heilswerks nicht eindringen. Man lese Hollaz, Osterwald oder einen seiner modernen Schüler und man wird finden, daß vor Allem die Wunder Christi und seine Auferstehung die zwei großen Säulen des Glaubens sind. Die Interpretation der Schrift scheint übrigens im vollen Maaße diese Methode gutzuheißen.

Stellt nicht Petrus in der Apostelgeschichte Jesum als einen Mann hin, dessen Sendung Gott legitimiert hat, indem er durch seine Hände Wunder, Thaten und Zeichen vollbrachte? Hier ist das objektive Moment des Glaubens, dem man das andere, ebenfalls objektive, hinzuzufügen pflegt, die Auferstehung nämlich als Beweis der Messianität des Herrn oder wie Paulus in höherem Sinne sagen würde: „erklärt zum Sohne Gottes mit Macht". Andererseits lese man nur die Rede Petri zu Ende und man findet das subjektive Moment des Glaubens: „Thut Buße und lasse ein Jeder sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung seiner Sünden und ihr werdet den heiligen Geist empfangen".

Die Wunder des Herrn, wie man sie auch im einzelnen beurteilen mag, haben unstreitig einen Einfluß ausgeübt. Hier lag wohl der Anknüpfungspunkt für den Glauben des Nikodemus, den übrigens Jesus selbst zu verbessern bemüht ist; der Blindgeborene und viele Andere kamen nur zu den Füßen Jesu, weil das Schauspiel seiner Macht sie lockte. Tausend Mittel wendet Gott an, um die Schlafenden zu wecken. Sein Erbarmen erniedrigt sich so tief, daß es selbst aus unseren Schwächen und unserer Dunkelheit ein Licht leuchten läßt. Der Aberglaube eines Weibes, das den Mantel des Propheten wie einen heiligen Talisman berührte, ist nicht verächtlicher als Pascals heiliger Dorn. Wenn man ernsthafte Untersuchungen über diesen Gegenstand an-

stellen wollte, würden die Gelegenheiten, welche die Wiedergeburt eines Menschen veranlaßten, alle gelehrten Herren in Erstaunen setzen. Ein rechter Trost für unsere armen Predigten und unsere oft so elende Argumentation! Die wirkende Kraft kommt aus einer höheren Welt und ist unendlich tiefer als wir in unserer Schwachheit. Diese Thatsachen, Wunder oder andere Dinge, sind nur der Tropfen, welcher das Gefäß überfließen läßt, nur der Funke, der den dürren Strohhaufen in Brand setzt. In der Tiefe einer Seele bereitet sich, oft unter Thränen, jenes geistige Zusammentreffen mit Christo vor.

In der Epoche jedoch, als der Mariensohn die galiläischen Gefilde durchzog, war der beweisende Wert eines Wunders doch schon ziemlich gering. Jesus selbst hält das Zeugnis Mosis und der Propheten für wirksamer als die Auferstehung eines Toten. In sehr vielen Fällen bemerken wir sogar, daß der Glaube dem Phänomen vorhergeht und dessen Bedingung ist. Endlich und vor allem sehen wir, von einigen bekannten Fällen abgesehen, nicht, daß das Wunder häufig wahre Reue erweckt hätte. Die Pharisäer glaubten mit allen ihren Zeitgenossen an das Wunder; auch Andere noch als der Menschensohn hatten die Macht, Wunder zu thun; der Herr spricht sie ihnen nicht ab (Matth. 12 27). Man sieht nicht, daß die Gegner Jesu dessen Wunder geleugnet hätten; sie glaubten an Zeichen (prodigia) im gewöhnlichen Sinn, aber an ihn glaubten sie nicht.

Jedenfalls ist beachtenswerth, daß in der Gedankenwelt der Gegenwart, auf die wir doch hier Rücksicht nehmen müssen, der aus dem „Uebernatürlichen im gewöhnlichen Sinn“ abgeleitete Beweis nicht zu denen gehört, welche Geist und Herz ergreifen, welche den Glauben an Christus erklären und rechtfertigen.

Ganz anders schon liegt die Sache bei der Auferstehung des Herrn. Sie spielt im Urevangelium nicht nur eine bedeutende Rolle, sie begründete sogar die urchristliche Gedankenwelt. Die Kirche erwuchs aus dem Glauben an den Auferstandenen; anders läßt sich ihre Entstehung gar nicht erklären. Und dieser Glaube ruht auf Erscheinungen Jesu, den man für unwiderbringlich verloren hielt. Sie sahen den Herrn, wie auch Paulus

ihn sah. Welcher Art diese Visionen auch sein mochten, jedenfalls erfüllten sie die Jünger mit neuer Hoffnung, gaben ihnen den verlorenen Mut wieder, erklärten oder verringerten ihnen das Aergernis vom Kreuz. Der lebendige Christus schafft in ihnen und um sie jenes geistige Leben, welches seinerseits das Wirken des erhöhten Christus offenbar macht. Hier liegt die erste Thatsache vor, die an dieser Stelle einer Erklärung bedarf, um ihre Beziehung zum Glauben, also ihren religiösen Wert aufzuweisen.

Wenn wir von dem Glauben an den Auferstandenen reden, so wollen wir damit nicht die Erklärung der Auferstehungsthatsache zu den Grundbestimmungen des Charakters Jesu gerechnet wissen. Welcher Art ist der Leib des Auferstandenen? wie passen die evangelischen Berichte über die Auferstehungsthatsache zusammen oder nicht zusammen? Falls es sich um eine Auferstehung im physischen Sinne handelt, sind dann die Erscheinungen, aus denen die ersten Zeugen die Wiederbelebung des im Garten Josephs von Arimathia niedergelegten Leichnams folgerten, als subjektive oder objektive Visionen zu fassen? Alle diese Fragen gehen uns hier nichts an. Das sind Probleme der historischen Kritik und der Physiologie, die mit den entsprechenden Methoden erforscht werden müssen. Apologeten, die, voll Mut und Eifer die christliche Sache zu verfechten, sie auf die unerschütterliche Basis einer leiblichen Auferstehung des Herrn gründen wollen, scheinen mir einen sehr gefährlichen Weg zu gehen. Der Glaube hat durch sich selbst kein Mittel, sich über den Wert dieser Erklärung auszusprechen. Uebrigens erhält die historische Realität der so definierten Auferstehung, mag sie auch beglaubigt sein wie das Schriftstück einer Kanzlei und versehen mit allen offiziellen Siegeln der Authentizität, erst dadurch und in demselben Maß ihren religiösen Wert, als wir uns das Leben des Erlösers persönlich aneignen.

Schon für die Apostel stammte jene Thatsache, soweit sie den Glauben interessiert, nicht aus persönlicher Erfahrung. Keiner von ihnen war Zeuge von der Oeffnung des Grabes. Jesus zeigt sich ihnen in successiven Erscheinungen, was Paulus im ersten Korintherbrief teilweise dokumentierte. Sie fühlen ein neues

Leben in sich erwachen. Die „Gegenwart Christi im Geist", wie Paulus sagt, richtet sie auf und das Vertrauen auf seine Kraft, die der Tod nicht brechen konnte, bildet die Nahrung ihres Glaubens. Sie empfinden die Wahrheit des Wortes: Ich gehe weg, aber ich komme wieder zu euch . . . es ist gut für euch, daß ich gehe . . .

Für den Glauben aller Zeiten hat die Auferstehung ihren religiösen Wert erst in dieser persönlichen Erfahrung des in uns lebendigen Christus, der uns, wie Paulus sagt, „in das himmlische Wesen versetzt hat (Ephes. 2 6). Dann erst kann man das Wort Hiobs wiederholen, das trotz der falschen Uebersetzung jedenfalls eine wertvolle Versicherung enthält: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt".

„Der Herr lebt; die Fortsetzung des persönlichen Lebens Jesu", sagte Lobstein, „ist für den Gläubigen auch Fortsetzung der persönlichen Wirkung des Herrn. Sein Werk war mit seinem Tode weder vernichtet noch beendet. Dieser Tod war vielmehr die Bedingung und Grundlage der Ausbreitung seiner Heilsthätigkeit und ihrer siegreichen Vollendung. Das Bekenntnis zu dem lebendigen und erhöhten Christus ist kein theologischer Satz, noch weniger die mythologische Einkleidung einer Idee; nein es ist der Ausdruck des Glaubens selbst. Das Leben Jesu verlöschte mit seinem Beruf, aber in seinem Leben war das Leben Gottes selbst offenbar und handelnd. Sein Beruf ging auf die Verwirklichung des Planes Gottes der Welt gegenüber. Wer in diesem Leben und in diesem Werk den Grund seines Friedens findet, ist zur Gewißheit gekommen, daß diese Persönlichkeit für ihn lebte und wirkte[1]).

In dieser Richtung und auf dieser Höhe bildet die Auferstehung Christi, wie man nun auch die Berichte auffassen mag, die von ihr erzählen, eine wesentliche Grundbestimmung der Person Jesu. Der Glaube, der nach Hülfe ausschaut, braucht eine lebendige, thätige Hülfe und der beste, zugleich der einzig sichere Be-

---

[1]) Lobstein: „Der evangel. Heilsglaube an die Auferstehung J. Chr." In dieser Zeitschrift 1892, Heft 4.

weis des Sieges Christi über den Tod, so subjektiv er auch sein mag, ist das Leben, das er in dem Gläubigen verbreitet.

Lautet nicht auch so das Zeugnis Pauli, um vom vierten Evangelium nicht zu reden? Was antwortet er doch denen, die die Glaubwürdigkeit seines Apostolats in Zweifel setzten, weil er nicht Augen- und Ohrenzeuge Jesu gewesen war, die also damals schon forderten, die Wahrheit des Evangeliums auf eine dokumentarische, äußere Tradition zu stellen? „Auch ich sah den Herrn.“ Dieser Herr war aber nicht Christus nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist. In der Stunde seiner Bekehrung war Paulus schwerlich mit der Gesamtheit der evangelischen Thatsachen vertraut.

Wenn er später in seinen Briefen von „seinem Evangelium“ redet, versteht er darunter nicht etwa das irdische Leben Christi, das ihm eine sichere Tradition und eine himmlische Belehrung gegeben hätte.

Er bezeichnet diese frohe Botschaft vom Heil mit dem Namen Christi, den er als den Erhöhten betrachtet, der sich ihm bei der Krisis vor Damaskus offenbarte, der die Kräfte seiner Person entwickelt, lenkt, in sich aufnimmt, der also sein Leben in ihm offenbart.

Aus diesen Beobachtungen möchten wir einen uns sehr wichtigen Schluß ziehen. Wenn das Christentum keine einfache religiöse Philosophie ist, obwohl es eine solche einschließt, wenn es eine historische Offenbarung Gottes durch Christus, die dem Sünder entgegenkommt, ist, wenn die so verstandene Auferstehung einen bedeutenden Platz unter den Grundbestimmungen des Charakters Jesu einnimmt, den Glauben an ihn erklärt, rechtfertigt, legitimiert, so kommt es doch für den Gesichtspunkt der Apologetik, wenn anders sie beweisend sein will, darauf an, sich nicht an diesen oder jenen Einzelfall zu klammern, sondern die wesentliche Grundbestimmung oder Grundbestimmungen seiner Person zu erfassen.

Ich schließe mit der Behauptung, daß die Auferstehung des Herrn, deren Wert wir eben gekennzeichnet haben, aus apologetischen Gründen nicht an den Eingang des Evangeliums,

unter die den Grund unseres Glaubens ausmachenden Beweise gestellt werden darf, sondern vielmehr unter die Folgerungen gehört, die aus der christlichen Erfahrung fließen und die geistige Wirksamkeit dieser Religion ausmachen. — Mit dieser Methode ändert man, zum Teil wenigstens, nicht gerade die Begründung der vorgebrachten Beweise, aber doch die Reihenfolge und die Art, in der man sie vorbringt. Die Zeit, in der wir leben, die Probleme, denen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden, die Natur der gegen das Evangelium erhobenen Einwände rechtfertigen wahrlich diese Aenderung unserer Taktik. Man muß zugestehen, ob man es nun beklagt oder sich darüber freut, daß man schwerlich die Zustimmung und das innere Ueberzeugtsein unserer Zeitgenossen gewinnt, wenn man die Autorität Christi und den Glauben an ihn auf einem — im gewöhnlichen Sinne des Wortes — übernatürlichen Phänomen begründet, so glaubwürdig dieses auch sein mag. Mit der Auferstehung ist es gerade so wie mit den Wundern im Allgemeinen und den Weissagungen. Es gab eine Zeit, wo diese Phänomene, aus Gründen, die wir hier nicht zu analysieren brauchen, die Rüstkammern der tüchtigsten Verteidiger des Christentums bildeten. Wenn man dagegen unsere heutige intellektuelle und sittliche Lage überdenkt, wird der Zweifel, ob jene Bedingungen Leute, die noch nicht überzeugt sind, gewinnen, kaum zu unterdrücken sein. In unseren Tagen müssen jene Glaubens„bedingungen“ sich selbst stützen samt ihren Beweisen. Alle Beweise, die eine Berechtigung des Glaubens an Christum nachweisen wollen, müssen vielmehr auf einem Gebiet gesucht werden, das einen tieferen und mehr experimentuellen Ausgangspunkt in dem Bereich der Thatsachen und der das Gewissen rührenden Eindrücke, ermöglicht.

VIII.

Versuchen wir diesen Weg! Wenn Jesus Gegenstand des Glaubens in einer Religion geworden ist, die ihrem Wesen und ihren Prinzipien nach als definitive angesehen werden muß, so ist er die vollendete Verwirklichung des göttlichen Planes, das Ziel der Geschichte, dem alles zustrebt, auf den alles hinausläuft.

Anders gefaßt: er ist zugleich der Mensch-Gott und der Gottmensch, zwei Namen, die man gern in Gegensatz bringt und die doch zusammengehören. Diese Charakteristik ist, richtig verstanden, trotz der verschiedenen und oft widersprechenden Formen, die man ihr gab, diejenige aller Zeiten. Sie entspricht den tiefen Bedürfnissen des Herzens; sie macht es erklärlich, daß die ganze Geschichte des christlichen Gedankens, sich direkt oder indirekt um eine Arbeit konzentrirte: in das Wesen der Person des Erlösers einzudringen. Man thut unrecht, die Kämpfe und heißen Geistesschlachten, die vor dieser Festung geliefert wurden, leicht zu nehmen. Jeder dieser Kämpfe entspricht, näher betrachtet, einer praktischen Notwendigkeit und man versteht die dogmatische Entwickelung alter und neuer Zeit wahrlich schlecht, wenn man in ihr nur die Waffengänge theologischer Kampflust sieht. Die angewandten Methoden, die versuchten Formeln können vielleicht merkwürdig erscheinen; sie sind wie die unsrigen übrigens auch, dem Zeitgeist verwandt, dem sie entstammen und der hier wie in der kantischen Philosophie eine Anschauungsform, über die man nicht streiten kann, ist. Es bleibt deshalb nicht weniger wahr, daß sie alle die Person des Erlösers zu erfassen suchen.

Zuerst also behaupten wir, Christus ist der Mensch-Gott: das soll keine prunkhafte Formel sein. Wenn man uns der Zweideutigkeit anklagt, trotz der Exaktheit, welche dieser Ausdruck zu bieten scheint, so kann man sich auf die Dogmengeschichte berufen und ihn als eine geschickte Akkomodation verstehen. Davon wollen wir nichts wissen; wir erklären Jesum für den vollkommenen Menschen, Mensch, so wie ihn Gott will, und Gott will eben den Mensch-Gott (l'homme-Dieu).

Hegels Philosophie, ehrenden Angedenkens, wie bestimmte Formen des alexandrinischen Gnostizismus, ließ die Thatsachen in den Ideen aufgehen; sie floh alle Individualausprägungen und hatte es nur mit Massen zu thun. Durch mehrere ihrer theologischen Organe, obenan David Strauß, gab sie dem Gedanken Ausdruck, daß das menschliche Ideal, der Mensch-Gott, sich nicht in einem Individuum realisiren kann, daß es vielmehr das Produkt einer Rasse ist, vielmehr sein wird. Es ginge also,

vermittels eines unaufhaltsamen Fortschritts aus der Gesamtheit der vollendeten Güter hervor, es wäre nicht hinter uns, sondern vor uns, der Christus der Evangelien stände am Ende dieser Berechnung nur als der mythische Ausdruck dieses hohen Strebens (aspiration) da. Wir verweilen nicht lange bei dem Nachweis, daß der menschliche Fortschritt keine gerade Linie ist, sondern eine oft ausbiegende Kurve; seine treibenden Kräfte sind die genialen Männer aller Art, die Zugabe aber der so verwirklichten Güter ist bei dieser Rechnung von Soll und Haben, Elend und Verbrechen, und ich überlasse es Andern, welche Totalsumme bei dieser Auffassung die schrecklichste wäre. Aus diesen Berechnungen und Bemühungen müßte man auf den Bankrott der Menschheit schließen und zu diesem Bankrott trieb der Hegelianismus. Denn nachdem man einmal das Prinzip aufgestellt hat: was ist, muß sein, kam man durch eine Art philosophischer Reue, für die wir sehr dankbar sind, zu der Aussage des Pessimismus: alles was ist, ist schlecht und das Leben verdient nicht gelebt zu werden.

Wir glauben im Gegenteil, daß die Individualisation für den Fortschritt der Geschichte notwendig ist und zu seinen unerläßlichen Gesetzen gehört. So verbreiten sich die zuerst in einem Individuum, das selbst wieder Produkt einer langen Reihe von Generationen ist und doch sein eigenartiges Gepräge hat, konzentrierten Kräfte, allmählich durchsickernd, in der Gesamtheit. So werden neue, die Menschheit erziehende Kräfte erworben.

In diesem Bereich, dessen ursächliche Verknüpfung wir hier nicht aufsuchen wollen, war Jesus der Typus des Menschen par excellence. Man verstehe uns nicht falsch! Wenn wir von menschlichem Typus reden, verstehen wir darunter nicht den Menschen irgend eines Landes, eines Breitengrades, eines Zeitraums, der aller erklärenden Attribute bar wäre und sich in dem leeren Dunkel einer spekulativen Idee verlöre, wie der Gott des philonischen Neuplatonismus, der ein Wesen ohne Attribute ist. Nein, das ist gerade die Macht der Individualisation, daß sie in begrenztem Rahmen ewiges Streben und ewige Vollendung bietet. Jesus war Hebräer, Glied seines Stammes, das bis zu einem

von der Geschichte gegebenen Zeitpunkt dessen Vorstellungen teilte und notwendigerweise seinem Werk das Siegel seines Milieus aufdrückte. Wenn wir uns den Mariensohn in einer andern Epoche, einer andern Umgebung denken könnten, so würden sich — unter äußerlichem Gesichtspunkt betrachtet — die ewigen Schätze seiner Persönlichkeit ganz anders darstellen, in neuen Farben und andern Umrissen.

Wenn wir behaupten, daß er der menschliche Typus par excellence ist, meinen wir damit, daß er Alles besaß, was das Wesentliche der Menschheit ausmacht. Das Ideal, welches er darstellt, ist das Grundideal, das einzig zugängliche, das sich in allen Gliedern der Menschheitsfamilie schon verflüchtigt hat. Dieses Ideal ist nicht ein Ideal vollkommenen Wissens; das bietet Jesus nicht, es existiert auch nicht und würde übrigens gegen Uebel und Leiden wenig helfen. Es ist auch nicht das Ideal der Schönheit oder der Macht. Platon, Phidias, Raphael, Homer, Dante, Racine, Shakespeare — wir zittern bei der Betrachtung dieser Größen, welche die großen Tage und die großen Freuden der Menschheit bilden. Aber wir zittern noch mehr — vor Jesus dem Galiläer! Wissen, hohe Kunst, alle Talente und Kräfte, die das Genie ausmachen, bewundern wir; sie sind uns leuchtende Strahlen von oben, aber können wir die Bergesgipfel erklimmen, auf denen sie stehen? Sind wir dazu verpflichtet?

Christum aber — ihn müssen wir erreichen, wie Er muß auch ich werden! Seiner vollkommenen sittlichen Größe gegenüber können wir nicht, wenn wir des Menschennamens würdig sind, kalt bleiben und in unserer Erbärmlichkeit uns wohl fühlen. Phidias bewundere ich, ohne je daran zu denken, ihm zu folgen; wenn ich an den Heiland denke, fühle ich, daß ich ihm folgen muß. Das Ideal, welches er darstellt, blendet mich durch seine Größe und zieht mich an, wie eine Pflicht, die ich erfüllen muß; er wirft mir ja vor, daß ich nicht bin wie er, und er legt mir die Verpflichtung auf, so zu sein. Ich sehe ihn gewaltig vor mir, weiter von mir getrennt als der Sternenhimmel vom Meeresgrund und dennoch sagt mir eine Stimme: auch wenn du den

Weg nicht kennst, jenen trennenden Raum mußt du durcheilen. Und woher jene Anziehungskraft, die uns wie eine Antithese vorkommt?

Weil Jesus das Ideal des Guten darstellt, das Ideal des gerechten Willens, ohne den jede andere mögliche Vollkommenheit sich ausnimmt, wie das Prunkgewand auf dem brandig gewordenen Körper; weil Jesus gerade an die Pforte unseres Gewissens klopft. Diese Thatsache erklärt nicht nur die Vollkommenheit des Christentums seinem Wesen nach, sondern den universalen der jeweiligen Zeitströmung enthobenen Reiz, den Christus ausübt. Jede andere Größe ist ein aristokratisches Vorrecht; die Erfüllung des vollkommenen Guten drängt sich Allen auf. Von der Höhe göttlicher Absichten aus angesehen, ist Er das Ziel der Geschichte und der Zweck unseres Geschlechts. Wert hat an uns allen nur die Willensrichtung; wenn Einer sagen konnte: Meine Speise ist die, daß ich den Willen meines Vaters thue und wenn dieser Vater Gott ist — zu wem spräche er nicht? Das ist es, was Christum zum Menschen unter den Menschen macht, zu dem Vollmenschen, oder, was gleichbedeutend ist, zu dem göttlichen, heiligen Menschen.

Wer von heilig spricht, denkt damit zugleich an Liebe und Gerechtigkeit, zwei göttliche Strahlen, die keineswegs entgegengesetzt sind, wie die juristische Sprache, die mit der des Evangeliums nichts zu thun hat, uns glauben machen möchte, sondern parallel laufen oder identisch sind. Gerechtigkeit ist das, was sein soll, was sein soll ist das Gute, und das Gute ist Liebe. Hat nicht der Apositeltheologe in einer Philosophie, die alle andern überragt, geschrieben, daß Gott die Liebe ist und schloß er nicht daraus, ohne daß wir seine Logik eines Fehlers zeihen könnten, daß die Kinder Gottes einander lieben sollen, selbst auf die Gefahr hin, eigenen Ruhm zu Schanden zu machen?

Jesus von Nazaret verwirklichte diese Liebe. In einer Welt, die sich gewöhnlich — wahrlich nicht notwendig — im Zustand der Selbstsucht befindet, hat er gezeigt, daß Nächstenliebe die erste Triebkraft sein soll. Er spricht davon, sein Leben zu verlieren, zu entsagen und aus diesem Verzicht macht er ein

höchstes, oberstes Gesetz, als dessen Träger er sich zeigt, durch sein tägliches Auftreten sowohl als in seiner Lehre.

Von der andern Seite gesehen, schließt jene in der Liebe verwirklichte Heiligkeit begreiflicherweise den Gehorsam oder das Opfer, also den Schmerz, mit ein. Und Jesus erhellt mit dem Lichte seines Lebens dieses Grundgesetz der sittlichen Welt, das er zu erfüllen berufen ist.

Wenn wir diese Leidensseite des Christentums analysieren müßten, anstatt einfach von ihr als etwas Bekanntem zu reden, wären zwei wesentliche Seiten an ihr hervorzuheben.

Auf der einen Seite das persönliche Leiden, das man den Kampf gegen das Uebel nennen könnte. Welche Erklärung man auch für diesen bei Jesus Christus siegreichen Kampf bieten mag, jedenfalls muß man, um die Heiligkeit nicht zu leugnen, diese als erobert und erstrebt denken. Jede Eroberung fordert einen Kampf und man sieht es an manchem Zug der Geschichte des Evangeliums, um welchen Preis, durch welche Kämpfe, mit welchem Zagen, mit wieviel Thränen und heißen Gebeten er den Gipfel vollendeten Gehorsams erreichte. „Nicht handelte es sich für ihn darum", sagt Philipp Bridel sehr treffend, „rein und gläubig in einem entzückenden Paradiese mit duftenden Matten und spiegelklaren Wassern zu leben, er mußte den Kampf auf einem Schlachtfelde ausfechten, das mit grausigen Ueberresten besät war, die von den Niederlagen der armen, sündigen Menschheit zeugten: heilig leben mußte er in einer Welt, wo der Heilige nur ein Fremder, ein Unverstandener, ja ein verdächtiger Feind ist, verwirklichen mußte er ein Leben vollendeten Gehorsams in einer Lage, wo jedes Gehorchen ein blutiges Opfer scheint[1]).

Dieses Leiden, in der That, ist noch von einem andern begleitet. Der heilige Mensch darf kein Einsiedler sein, der nur für sein eigenes Heil sorgte. Das wäre, so seltsam es lautet, nur eine Form des Egoismus. Der heilige Mensch fühlt sich als Glied seines Volkes und mit diesem solidarisch. Er hat

---

[1]) Revue chrétienne (Paris) September 1892: „La foi en Jésus de Nazareth, peut-elle constituer la foi définitive?"

Brüder und Schwestern; ihre Interessen und ihr geheimes Sehnen trägt er in sich. Nichts Menschliches ist ihm fremd. „Die Sympathie hat ihr Daseinsrecht in der Konstitution des Universums: die That eines Menschen ist notwendig immer in gewissem Sinn eine That der ganzen Menschheit.“ Deshalb fühlt sich auch ein recht veranlagter Mensch sittlich gehoben durch jede edle That, und abgestoßen von jeder gemeinen, niedrigen Handlung, die irgend ein schlechtes, menschliches Wesen beging[1]). Diese Solidarität hat der Mensch-Gott durch seine absolute Sympathie in das hellste Licht gesetzt. Das Leid der Andern ist sein Leid, die Sünde seiner Brüder wie seine Sünde, obwohl man niemals ihn einen persönlichen Fehler sich vorwerfen sieht. Die heilige Liebe steigt in die Höhe und Tiefe, wo man ihrer bedarf. Das ist das wahre, stellvertretende, sühnende Leiden, zu dem er uns auffordert, da nach der Sprache Pauli, die man wohl mit Unrecht mystisch nennt und besser als realistisch bezeichnen könnte, der Christ mit Christo sterben muß, um mit ihm auferweckt zu werden (Röm. 4ff.).

Was ist nun diese Heiligkeit, diese gehorsame Liebe anders als das Bild Gottes selbst? In Christo dem Mensch-Gott verwirklicht sich der Zweck der Schöpfung und man thut Recht daran, den Erlöser den Zentralmenschen zu nennen, auf dessen Kommen alle früheren Bestrebungen hinweisen und von dem jede heilige Thätigkeit ausgeht, die durch ihn Gott in Allem und in Allen zu verwirklichen strebt. Er ist es, den die Kinder der Reue grüßen, wenn sie auf ihrem Damaskuswege ihm begegnen, denn was er ist müssen auch sie sein, um ihre göttliche Kindschaft wahr zu machen. Man wird nicht bestreiten, daß diese sittliche Identität des Jüngers und des Meisters das Gegenständliche am Herrn ist, was seine Person zum Glaubensobjekt macht. Wir brauchen nicht an Belegstellen zu erinnern, die jeder kennt; es genügt, eine stark judaisierende Stelle der kanonischen Bücher in Erinnerung zu rufen: „Wer überwindet, dem will ich geben mit mir auf meinem Stuhl zu sitzen; wie ich überwunden habe und

---

[1]) Charles Secrétan: La civilisation et les croyances (Lausanne, Payot).

bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhle" (Offbg. 3 21). Ist das nicht die durch Christus und wie Christus vergöttlichte Menschheit, weil er der Mensch-Gott ist?

Man antwortet uns, von dem so verstandenen Christus dürften wir wohl sagen: Wahrer Mensch! aber man verbietet uns, ihn Gott zu nennen, oder anders ausgedrückt, seine Heiligkeit mit seiner Gottheit zu identifizieren. Wir klammern uns nicht an ein Wort, sondern an die Sache und ebendeshalb versuchen wir im folgenden die Rechtmäßigkeit dieser Synonymie darzuthun, ohne über die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen schon an anderer Stelle Gesagtes[1]) zu wiederholen.

Godet macht uns folgenden Einwand: „Es ist streng logisch unmöglich, die Gottheit eines Wesens auf seine Heiligkeit zu beschränken. Die Heiligkeit, die Liebe zum Guten, ist eine Eigenschaft des Subjekts, das sie besitzt, nicht dieses Subjekt selbst. In diesem handelt es sich um anderes, als um die Bestimmung seines Willens. . . Etwas sein, ob Gott oder Mensch, heißt doch etwas anderes sein als heilig; folglich ist es ein Mißbrauch der Sprache und des Gedankens, einem Menschen statt seiner Heiligkeit die Gottheit zuzuerkennen[2])".

Und was sagt Cordey? „Die Gottheit Christi ist die Basis seiner Heiligkeit und nicht die Heiligkeit die Basis seiner Gottheit. Die Heiligkeit ist die hauptsächliche Offenbarung seiner Gottheit, sie ist aber nicht deren Substanz, und ihrer wesenhaften Natur nicht adäquat. Christus war auf Erden einziger Sohn Gottes, nicht nur weil er sich als solcher in seinem Leben bewies, sondern weil er als solcher geboren ist[3]).

Man kann sich schwerlich kategorischer ausdrücken. – Man erlaube uns bei einer so grundlegenden Frage neben dem Zeugnis bedeutender Männer, das wir soeben hörten, das Urteil eines Mannes zu zitieren, der meines Wissens die Metaphysik durchaus nicht verachtet und sogar etwas davon versteht. Man sagt uns, Heiligkeit und Gottheit ließen sich nicht unter einer Kategorie be-

[1]) Chapuis: La transformation etc.
[2]) Godet: L'immutabilité de l'évangile apostolique.
[3]) Cordey, a. a. O.

greifen; dazu meint Sekrétan: Jede Gegenüberstellung des Menschlichen und Göttlichen, wie eine Gegenüberstellung von Substanz und Natur, ist nur eine Einbildung, welche die Vernunft nicht erfaßt, welche das Bewußtsein verwirft und — welche Jesus aufdeckt. Die Vernunft faßt weder menschliche noch materielle Substanz als verschieden von der göttlichen, denn die Substanz ist eben das, was subsistiert. Das Bewußtsein möchte nicht zulassen, daß es ein der Heiligkeit überlegenes Höheres giebt; die göttliche Natur ist die Heiligkeit. Die „knechtische“ Einbildung müßte wohl erschrecken und das Vorurteil es eine Lästerung nennen, wenn der Mensch zur Heiligung berufen ist, wenn er sich vergöttlichen soll, und er könnte nur göttlich werden, wenn er göttlicher Natur wäre. Schließlich so als Knecht erscheinen, nach dem Ausdruck Pauli, heißt einfach als Mensch erscheinen; wenn Christus nur ein Scheinmensch war, wenn er eine von unserer ursprünglichen und rechten Natur dem Wesen nach grundverschiedene Natur besaß, dann täuscht er uns mit seinem Wort, er sei der Sohn des Menschen, das heißt, der Mensch in der Sprache seines Landes; dann stellt er uns auch eine uns unmögliche Aufgabe, wenn er verlangt, wir sollten ihm ähnlich werden; solche Theologie ist doch mit der heiligen Schrift unverträglich[1]).

Diese Argumentation erscheint uns unwiderleglich. Wir fügen nur einige Detailbemerkungen hinzu, die die Beweisführung klarer machen sollen. Man wirft uns einen Mißbrauch der Ausdrucksweise vor, man will die Heiligkeit auf der einen, die Gottheit auf der andern Seite; hier eine der Eigenschaften des Seins, dort das Wesen des Seins. Was ist dieses Wesen? Man wird Gott den Absoluten, Ewigen, Allmächtigen, Unendlichen nennen. Findet man das in dem Erlöser? Wenn man die sogenannte Verschiedenheit der Personen aufrecht erhält, und wenn ich unsere theologischen Gegner recht verstehe, so thun sie es, so fordert man für Jesus ein persönliches Bewußtsein; falls man nun nicht in eine Art trinitarischen Pantheismus verfällt, für den der Sohn

[1]) Secrétan, a. a. O.

im Vater absorbiert ist, glaubt man also, daß Jesus das Absolute, der Ewige, Allmächtige, Unendliche ist? So hätten wir zwei absolute Wesen, zwei Ewige, zwei Allmächtige, zwei Unendliche. Glücklich, wer diese Sprache versteht, uns erscheint sie ebenso unbegreiflich als widerspruchsvoll.

Doch wir haben besseres; Christus gab uns eine andere Gottesoffenbarung als diese. Die eben charakterisierte war unter verschiedenen Formen schon vor ihm vorhanden; sie ist das Resultat philosophischer Spekulation wie der reflektierten Eindrücke eines Menschen, der dem Universum gegenübersteht. Paulus nannte diese Erkenntnis „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit", die ersehen wird, „so man das wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt". Dieses Alles kann das Gefühl der Abhängigkeit, der Furcht erzeugen, aber das Heil, das aus der Gemeinschaft des Menschen mit Gott resultiert, wird nicht auf diesem Wege geschaffen. Christus übrigens, den doch die Pastoralbriefe „Gott geoffenbaret im Fleisch" nennen, zeigt uns keines dieser Attribute, von denen man nicht sieht, wie sie uns vom Uebel erlösen sollen, um uns einen Platz im Himmel anzuweisen. Gott, den der Mariensohn im Fleische offenbart, ist also etwas anderes. Wenn Christus sagen konnte: „Wer mich siehet, sieht den Vater", wenn er diese Erklärung vor dem hohen Rate abgiebt, er der Nazarener, der dem Tode entgegenging, wenn er zu solcher Betrachtung Gottes in seiner Person die Sünder aus seiner Freundschaft aufforderte, dann muß er doch sichtbare, greifbare Zeichen der Gottheit an sich getragen haben. Und wo soll man diese anders suchen als in jener sittlichen Vollkommenheit, die sein Wesen, das heißt eben seine Gottheit, ausmacht?

Es scheint uns doch, wenn man von Mißbrauch des Ausdrucks redet, sind wir nicht damit getroffen. Jesus selbst hat sich dieses „Mißbrauchs" schuldig gemacht, wenn er seine Gottheit und Heiligkeit identifizierte, wenn die Betrachtung seiner irdischen Persönlichkeit, wie er selbst sagt, dem Schauen des Vaters gleichkam.

Uebrigens — ohne irgend Jemand verletzen zu wollen sei es gesagt — die Trennung von Gottheit und Heiligkeit beleidigt

das Gewissen; fügt man noch hinzu, daß die sogenannte wesenhafte Gottheit die Basis der Heiligkeit ist, macht man also aus der Heiligkeit ein Naturattribut statt einer sittlichen Errungenschaft, so kommt man schließlich zum Ruin der Moral. Wie sollte man denn die unaufhörliche Aufforderung des Evangeliums verstehen, die uns ermahnt, uns mit Christo zu identifizieren, sein Leben zu leben, zu sein wie er und durch ihn Söhne Gottes zu werden? Nach dieser Seite des Gedankens müßte man also, was uns keineswegs mißfallen würde, bei dem zu rettenden Sünder etwas von jener wesenhaften Gottheit, die man zur Grundlage macht, als vorhanden annehmen, als eine Bedingung zur Heiligkeit. Anders verstanden würde das Evangelium zur Tantalusqual; man machte Christum zum Lügner und die frohe Botschaft zu der trügerischsten und verächtlichsten Kunde, welche jemals die Menschheit vernahm.

Man hat versucht durch eine Deduktion aus dem christlichen Bewußtsein die Identifikation der Heiligkeit und Gottheit als eine Art sittlicher Unschicklichkeit zu erklären. So behauptet Professor L. Thomas-Genf, die Heiligkeit sei demütig, sie stelle nicht wie Jesus sein Ich, seine Persönlichkeit in den Vordergrund. Anders drückt sich Professor Orelli im „Kirchenfreund" (10. August 1894) aus: „Je näher ein Mensch, ein Christ, dem heiligen Gott kommt, um so innerlicher ist seine Gemeinschaft, um so weniger wird er sein Ich zwischen Gott und den Menschen drängen und der eigenen Person göttliche Autorität beimessen."

Also um die Demut Jesu handelt es sich. Offen gestanden begreife ich den Einwurf nicht und streite nicht darüber; denn wenn es in dem Strom der Zeiten eine Individualität gab, bei der das Ich sich ganz hingab, sich verzehrte und opferte, so ist es doch wohl das Ich dessen, der gehorsam war bis zum Tode am Kreuz, der sein Leben opferte, der Gott und Menschen gegenüber sich selbst vergaß und preisgab, nur um für seine Brüder und deren Interessen zu leben. Hier gerade liegt der wesentliche Charakter der Heiligkeit, soweit sie den Namen verdient; sie verbindet sich mit der Liebe, dem ersten und letzten Wort des Evangeliums. — Zweifellos hat Jesus die Autorität seiner Person

und seines Ich in den Vordergrund gestellt, aber nicht sein gemeines, selbstsüchtiges Ich, sondern den sittlichen Wert seines Seins. Ist das Anmaßung? Trägt das Gute nicht seine Autorität in sich? Hat man nicht auch die Jünger Jesu, die schwerlich die höchste Vollkommenheit besaßen, das Licht der Welt genannt und bilden sie nicht in der geistigen Welt eine Autorität, die sich dem Gewissen aufdrängt, allerdings nur soweit, als ihr Leben das des Heilandes als des Zentrallichtes widerspiegelt? Und wenn diese Autorität sich zur Evidenz des Guten erhebt, wenn die Strahlen, die sie wirft, helle Strahlen Gottes, ja Gott selbst sind — wer wagt noch zu sagen, daß sie wie ein Lichtschirm wirkt, oder daß sie eine unnütze Zwischenstellung zwischen Gott und dem Menschen einnähme? Wir sehen vielmehr, daß dieser Mensch der Weg ist, der zu Gott führt, weil sein Leben die Vollkommenheit Gottes zeigt und verkündet. Das Ich selbst, so rein und groß es sein mag, vernichtet sich und vereinigt sich mit Gott.

Wir würden lieber glauben, daß das transzendente Ich der wesenhaften Gottheit das von Orelli gelöste Problem bildet. Dieses Ich erdrückt uns, ohne uns die Augen zu öffnen; es zeigt Farben für den Blinden, der nicht die Fähigkeit hat, sie zu erfassen. In Jesus sehen wir das göttliche Wort voller Gnade und Wahrheit; wir sehen den Menschen, der nach seiner eigenen Aussage Gott verwirklicht. In ihm also grüßt der Glaube den Mensch-Gott, das Ziel und die Erfüllung der Geschichte.

Das sei genug. Doch vor dem Schluß sei noch der Hinweis auf die zweite normative Grundbestimmung der Person und des Charakters Jesu gestattet.

Wir sagten, daß, wenn Jesus der Idealmensch oder, um deutlich zu sein, der zu seiner göttlichen Bestimmung erhobene Mensch ist, er auch als der Gott-Mensch bezeichnet werden darf. Wir wollen mit dieser alten Formel nicht eine neue Sache decken. Wir entlehnen sie der Geschichte, weil sie trotz der Definitionen und Vorstellungen, die sie entstellen und oft entchristlichen, doch eine Hauptthatsache darstellt. In Christo, den der Glaube grüßt und erfaßt, haben wir, bei der vollkommenen Verwirklichung in

einem Menschen, doch zugleich, eine Gottesoffenbarung, wie sie das menschliche Bewußtsein bedarf.

Eine Offenbarung Gottes! Ueber ihre Grenzen und ihre Natur müssen wir uns noch verständigen.

Handelt es sich um eine Ins-Licht-Setzung des unendlichen Wesens im Vollsinn des Wortes? Daran denkt Niemand, keiner erhob solchen Anspruch vermöge des Prinzips, das Kant sagen ließ, jede Definition Gottes sei widerspruchsvoll. Finitum non capax infiniti. Das Absolute kann sich in keinem Moment der Geschichte in eine Individualität einschließen, so mächtig diese auch sein mag. Was die Menschheit auch stammeln mag: Ihre Verzweiflungsrufe und ihre Spekulationen, die Hymnen der Vedas und die Gesänge Israels, die Eindrücke eines Menschen, der über der Natur oder durch sie und in ihr den sucht, der ist und von dem der Mensch sich abhängig fühlt — alle diese Bemühungen bieten zweifellos einiges Licht über den Ursprung der Religionen, aber sie liefern noch keine eigentlich sittliche Erkenntnis Gottes. In dieser Richtung offenbart sich das Erlösungswerk des Herrn nicht. Wenn seine Apostel uns sagen, das Wort sei Fleisch geworden, die Gottheit wohne leibhaftig in Christo, so erheben sie sich doch noch nicht zu dem Gedanken des Unendlichen, des Gottes, „der in einem Lichte wohnt“, um in ihrer Sprache zu reden, „da Niemand zukommen kann“. Solche Erkenntnis, falls sie dieses Namens noch würdig ist, ist keine Religion und hat keinen Einfluß auf sie, weil sie den nicht heilen kann, der doch geheilt werden will. Der Seufzer des Glaubens verlangt eine praktische Erkenntnis Gottes, die ihre Lebenserfahrung ist. Sie erwirbt sich nicht durch Theorieen, noch durch Reflexion oder Kontemplation. Sie verlangt eine That, die Folgen hat für die Zukunft; erkennen in diesem Sinne heißt geradezu sein, Teil nehmen an dem Geist, der Natur, den Absichten des angebeteten Gottes. „Niemand kennt den Vater, denn der Sohn und wenn es der Sohn will offenbaren.“ Und warum? Etwa weil der Sohn besonderen, von der Menschheit unterschiedenen Wesens wäre? Nein, sondern weil der Sohn Gott im johanneischen Sinne der Durchdringung und lebendigen Erfahrung kennt.

Anders ausgedrückt: Die vollkommene Offenbarung Gottes im Gottmenschen ist sittlicher Natur und richtet sich an das Gewissen. „Ich und der Vater wir sind eins", nicht: wir waren es, noch weniger: wir werden es sein, nein wir sind, gerade in dem Augenblick, wo Jesus spricht und wo er noch beifügt: Wer mich siehet, sieht den Vater. Und um welche Einheit, welches Schauen handelt es sich? Eine mir unverständliche Natureinheit, in der man den Menschen Gott gegenüberstellt wie die Antithese der These? Das nicht, sondern um die Einheit der Willen, die sich durchdringen, um die Einheit, die Jesum sagen ließ: Meine Speise ist die, zu thun den Willen des, der mich gesandt hat; um die Einheit, welche die Wünsche des persönlichen Ichs überragt, wenn dieses Ich uns von der Lebensquelle zu isolieren strebt, um die Einheit, die triumphiert über das Seufzen des Fleisches, über Furcht und Schmerz, über die Schrecken des Todes und die Angst des Opfers, als es in Gethsemane ausrief: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

Das ist der in dem Menschen durch vollkommenen Gehorsam offenbarte Gott, geoffenbart, nicht als ein von außen an uns herantretendes schwankendes Bild, sondern als die Durchdringung des göttlichen in dem menschlichen. Und diese verwirklichte Heiligkeit entfaltet sich in der Liebe dessen, der Liebe ist und verzeiht. Das ist der Vater, wie er sich im Sohne offenbart, nicht in ein paar lichtvollen Worten, sondern in einem Leben, wie es sein soll. Und dieses Leben, wie es sein soll, ist göttliches Leben.

Das ist in unseren Augen der Christus des Glaubens. Er entspricht den Bedürfnissen des Glaubens. Er sagt dem Glauben, daß wir nur in Gott leben können, daß wir also Gott lieben müssen. „Gott im Menschen lieben und den Menschen in Gott, das ist die Moral, die einzige Moral und nichts als Moral. Jedes wahre Moment in einer mehr vulgären Moral stammt aus dieser; es ist leicht zu begreifen, wenn man daran denkt (penser), obwohl es noch leichter ist, nicht darüber nachzudenken (songer). Dieser unbekannte Reiz, die plötzlichen Thränen, jene Traurigkeit, die wohlthuender ist als alle Freuden, jener geheime Trieb, der uns gern bereit zu Opfern macht, deren wir uns nicht für fähig

hielten, — das alles ist Gott, der zu uns redet, auf den wir hören müssen, es ist Christus, der klopft, dem wir aufthun müssen. Aber wenn er lebt, dann sollen wir auch leben. Der natürliche Mensch wird nicht der Schauplatz des übernatürlichen Lebens sein, aber der Kranke soll geheilt, der wahre Mensch offenbar werden" [1]. Und dieser wahre Mensch ist Gott im Menschen; der wahre Mensch ist der mit Gott geeinte Mensch, sein lebendiges, vollkommenes Abbild.

Auf tausend Wegen sucht der Mensch dieses Ideal und sehnt sich nach ihm. Und wenn ihm auf seiner Wanderung der Mensch von Nazareth begegnet, der sein Sehnen erfüllt, dann ruft der Glaube sein göttliches Εὕρηκα. Wenn er Ihn gefunden hat, kann er die Tiefen des göttlichen Erbarmens fühlend ermessen, tastend sucht er noch das räthselhafte Warum der Dinge, aber seine Freude vollendet sich in dem Gebet, daß wir alle eins seien wie Er eins ist mit dem Vater. —

[1] Secrétan, a. a. O.

Die Weltanschauung Friedrich Nietzsche's.

Von

Dr. Fr. Nitzsch,
Professor der Theologie in Kiel.

Jeder Vertreter der Wissenschaft, auch der Ethiker, fühlt sich verpflichtet, neuen literarischen Erscheinungen, die in sein Fach einschlagen und wissenschaftlich geartet sind, Beachtung zu schenken. Nun tritt aber jederzeit eine Anzahl von Schriften auf, die zwischen den eigentlich wissenschaftlichen und den auf ein weiteres Publikum berechneten — sagen wir feuilletonistischen — Produktionen in der Mitte stehen.

Wie weit auch solche auf Seiten der Fachgelehrten Beachtung erheischen, darüber mag jeder sein individuelles wissenschaftliches Gewissen, die ihm vergönnte Muße und seine Geschmacksrichtung entscheiden lassen. Nur in einem Falle haben auch solche Bücher entschieden Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit: wenn sie nämlich, sei es mit Recht oder mit Unrecht, thatsächlich in weiten Kreisen unserer gebildeten Zeitgenossen großes Aufsehen erregen. Gelingt dies einem zeitgenössischen Schriftsteller, dessen Themata eine unserer Spezialwissenschaften nahe berühren, so können wir nicht umhin, zu seinen Ausführungen Stellung zu nehmen, sie wenigstens nicht unbeachtet lassen. Ein solcher Schriftsteller ist der in der Ueberschrift genannte. Vielen wird es mit ihm wie dem Verfasser dieses Aufsatzes ergangen sein. Er erschien ihnen trotz seiner hohen Ansprüche als ein bloßer Feuilletonist und, nachdem sie ein paar Bogen von ihm gelesen, fühlten sie sich trotz

seines glänzenden Stiles so von ihm abgestoßen, daß sie ihn bei Seite liegen zu lassen beschlossen. Das läßt sich aber nicht durchführen. Heutzutage, wo dieses feuilletonistische Subjekt immer wieder zum feuilletonistischen Objekt wird, aber auch eine wissenschaftliche[1]) Monographie über den Mann nach der anderen erscheint, darf Niemand mehr sagen: ich kenne ihn nicht und brauche ihn nicht zu kennen. Sogar die Führer der Sozialdemokratie, denen dieser Anarchist in Schlafrock und Pantoffeln als fanatischer Aristokrat manche kräftige Fußtritte versetzt hat, lesen ihn mit Wonne — wegen seiner Negationen und ätzenden gegen unsere ganze Kultur gerichteten Kritiken; aber diese nicht allein, auch nicht allein die große Schaar der übrigen Malkontenten und der sogen. Décadents unter den Literaten, sondern auch viele Andere, die, im Uebrigen charakterlos und schwankend, nur darin entschieden sind, daß sie einem so sprachgewaltigen, gewandten und originellen Stilisten, wie Nietzsche es ist, nicht widerstehen können.

Solchen nun, die noch immer keine Zeit oder Lust haben, ihn selbst zu lesen, aber doch einstweilen einen Vorgeschmack von ihm zu gewinnen wünschen, will der Verfasser dieser Zeilen versuchen, die Grundzüge eines Gesammtbildes von Nietzsche's Lebensanschauung zu geben. Dabei stützt er sich aber im Wesentlichen nur auf diejenigen seiner Schriften, in denen seine eigenthümliche Weltanschauung bereits in voller Reife ausgeprägt ist. Das sind die Schriften der achtziger Jahre und die noch späteren, dagegen nicht seine früheren Schriften: die unter den Titeln „Geburt der Tragödie", „Unzeitgemäße Betrachtungen" und „Menschliches, Allzumenschliches", in welcher letzteren er allerdings, wie Ludwig Stein sagt, „die heutige Kultur schon unsanft streichelt, aber noch nicht zerzaust und blutig krallt". Er selbst datirt zwar sein System bis in seine ältesten Bücher zurück, aber mit Unrecht, er täuscht sich darin. Erst in seiner „Morgenröthe" (Gedanken über die moralischen Vorurtheile) vom

[1]) Vgl. z. B. die scharfsinnigen Abhandlungen: F. Nietzsche, ein psychologischer Versuch von W Weigand, München 1893, und: F. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, von Dr. Ludwig Stein, Berl. 1893.

Jahre 1881 „begegnet uns seine bewußte Umwerthung aller moralischen Werthe", dann immer entschiedener in den Schriften: „Die fröhliche Wissenschaft" vom Jahre 1882, „Also sprach Zarathustra" vom Jahre 1884, „Jenseits von Gut und Böse" vom Jahre 1886, „Zur Genealogie der Moral" vom Jahre 1888, endlich „Die Götzendämmerung" vom Jahre 1889. Daran schlossen sich außer den Schriften gegen Wagner noch Heft IV des „Zarathustra" vom Jahre 1891 und die zweite Ausgabe der Genealogie der Moral vom Jahre 1892.

Nietzsche gibt sich für einen Philosophen aus, und wir wollen über Namen nicht mit ihm streiten. Aber vorweg hervorgehoben werden muß 1) daß die Form seiner Gedankenentwicklung eine von der bei Philosophen gewöhnlichen abweichende, 2) daß sein System lückenhaft ist, daß man darin nur Fragmente erblicken kann. Die Form, die er gewählt hat, ist die des Aphorismus, d. h. es fehlen bei ihm im Allgemeinen kettenartig in sich zusammenhängende ausführliche Darlegungen und Beweisführungen aus Einem Prinzip. Anstatt solche zu geben, orakelt er lieber, d. h. er gibt stoßweise neue, oft ganz paradoxe, aber geistreich formulirte Gedanken von sich, die er auch zu erläutern und zu begründen nicht ganz verschmäht, jedoch ohne dialektische Vollständigkeit. Dieser Stil ist bequem und für Laien oft bestrickend, aber nach deutschem Urtheil halb rhetorisch, nicht streng wissenschaftlich philosophisch.

Was aber die sachliche Vollständigkeit betrifft, so finden wir einigermaßen eingehend entwickelt nur anthropologische, moralphilosophische, namentlich sozialphilosophische und geschichtsphilosophische Ideen. Alles Uebrige — namentlich die Metaphysik, die Logik und Erkenntnißtheorie, die Psychologie und auch die Aesthetik — wird nur gestreift. Alles zwar, was nicht nur eine Anschauung des menschlichen Lebens betrifft, sondern zugleich einen Versuch darstellt, das Welträthsel zu lösen, ist metaphysischer Art, und Nietzsche nimmt wirklich einen Ansatz dazu, sein anthropologisches und moralisches Grundprinzip, „den Willen zur Macht", auch zur Deutung des Wesens des Universums, der Welt — zu verwenden. Aber er begründet

seine Hypothese nicht eingehend, er sagt: es gibt nur Eine Art der Kausalität. Wo Wirkungen vorliegen, sind es Wirkungen von Willen auf Willen. Auch alles mechanische Geschehen ist, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willenswirkung, und zwar Wirkung des Willens zur Macht.

„Jedes Thier strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht; jedes Thier perhorreszirt ebenso instinktiv alle Hindernisse, die sich ihm über diesen Weg zum Optimum legen könnten." Charakteristisch ist nun aber, daß Nietzsche seinen Satz auch auf das Gebiet des Unorganischen auszudehnen versucht. Es gibt, sagt er, eine Vorform des eigentlichen Lebens, eine primitive Form der Welt der Affekte, eine Art von Triebleben, in dem noch sämmtliche organische Funktionen synthetisch gebunden ineinander sind. Aus derselben Grundform des Willens zur Macht ist auch das gesammte menschliche Triebleben, als eine besondere Ausgestaltung und Verzweigung, zu begreifen (Jenseits von Gut und Böse, S. 50f.).

Hier begibt sich Nietzsche auf das Gebiet metaphysischer Hypothesen. Aber die seinige ist nur gelegentlich und flüchtig hingeworfen. Ebenso beiläufig und sporadisch treten im Allgemeinen seine psychologischen Orakel auf. Zwar, da der „Wille zur Macht" ihm alles ist, so kann er nicht umhin, oft vom Willen zu reden. Aber alle anderen psychologischen Fragen werden nur gestreift, und selbst was er über den Willen sagt, ist aphoristisch und lückenhaft, ja ohne Folgerichtigkeit. Wir erfahren, was das Denken betrifft, es sei nur ein Verhalten unserer Triebe gegen einander, und es sei eine Jngrediens des Willens — denn in jedem Willensakte gebe es einen kommandirenden Gedanken. Mit solchen Machtsprüchen wird das Problem vom Verhältniß von Wollen und Denken, das seit Aristoteles oft und gründlich behandelt worden ist, abgethan (Jenseits von Gut und Böse, S. 22f.). Bei der Lehre vom Willen wird unter Anderem die Willensfreiheit erörtert (ebendaselbst, Götzen-

dämmerung und Zur Genealogie der Moral, S. 44), freilich in einer naiv-widerspruchsvollen Weise. In den Schriften unter den Titeln Götzendämmerung und Menschliches, Allzumenschliches (I, 47) leugnet er die Willensfreiheit und geberdet sich völlig deterministisch. In der Genealogie der Moral hingegen (S. 44) erkennt er Leuten seines Gleichen, den souveränen Individuen, einen freien Willen zu. Sie sind frei geworden, sind Herrn des freien Willens; mit ihrer Herrschaft über sich ist ihnen auch die Herrschaft über die Umstände und über die Natur, ja über das Schicksal in die Hand gegeben.

Etwas näher, als auf psychologische, ist Nietzsche schon in seinen ersten Schriften auf ästhetische Fragen eingegangen, und er bildet sich etwas darauf ein, daß er einen neuen Gegensatz-Begriff in die Aesthetik eingeführt habe, den der apollinischen und der dionysischen Art des zu künstlerischem Schaffen erforderlichen Rausches. Die Voraussetzung bildet dabei, daß überhaupt Kunst nicht möglich sei ohne den Rausch. Der apollinische Rausch nun halte vor Allem das Auge erregt, daß es die Kraft der Vision gewinne, wie es sich beim Maler, Plastiker und Epiker zeige. Im dionysischen Rausche sei dagegen das ganze Affektsystem erregt und gesteigert (Götzendämmerung, S. 78). So in der Schauspielerkunst und in der Musik. Neben dieser Konzeption verdient noch ein zweites Hauptmoment der Nietzsche'schen Aesthetik hervorgehoben zu werden, seine Vorliebe für Henry Beyle, genannt Stendhal, den er für den letzten großen Psychologen erklärt. Stendhal war aber in der Deutung des Schönen der Antipode Kant's.

Schön ist, hatte Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt. Schopenhauer hatte dies sich angeeignet und dahin interpretirt, daß die ästhetische Betrachtung der geschlechtlichen Interessirtheit entgegenwirke. Dieses Loskommen vom Willen hatte Schopenhauer als den großen Nutzen des ästhetischen Zustandes gepriesen. Stendhal, eine nicht weniger sinnliche, aber glücklicher, wie Nietzsche sagt (Gen. 108), als Schopenhauer gerathene Natur, hebt eine andere Wirkung des Schönen hervor, indem er sagt: Das Schöne ist une

promesse de bonheur, das Schöne verspricht Glück. „Ihm scheint gerade die Erregung des Willens (des sogen. Interesses, das Kant ausschließt) durch das Schöne — der Thatbestand".

Schon im Bisherigen nun, also bei der Erwähnung derjenigen philosophischen Disziplinen, welche N. nur berührt, nicht eingehend behandelt hat, ist uns einer seiner Hauptsätze begegnet, der Satz, daß thatsächlich und von Rechtswegen der Wille zur Macht die Alles bewegende Kraft sei. Ein deutlicheres Bild seines Systems können wir jedoch erst gewinnen, wenn wir auf seine Anthropologie, Moralphilosophie, Sozialphilosophie und Geschichtsphilosophie eingehen.

Es wird sich aber empfehlen, dies wenigstens zum Theil in der Weise zu thun, daß wir zunächst versuchen, in der Geschichte der Philosophie Anknüpfungspunkte zu suchen, also eine Schule oder Schulen, in die seine Lehre eingegliedert oder denen gegenüber seine Lehre als eine Abzweigung betrachtet werden kann. Zuvörderst liegt der Versuch nahe, Nietzsche als einen Jünger Schopenhauer's zu begreifen. Denn in seinen Schriften finden sich Stellen, die überströmen von Anerkennung dieses Philosophen, und sein Stichwort, demzufolge der Wille zur Macht das wahre Wesen der Menschennatur thatsächlich ausmacht und zugleich der Ausdruck des Ideals ist, das er dem Menschen vorhält, erinnert unwillkürlich an Schopenhauer's Willen zum Leben. Aber es steht ebenso fest, daß er später sich ausdrücklich von Schopenhauer losgesagt, ja diesen verhöhnt hat (wenigstens dessen Aesthetik). Und was will der Anklang des Willens zur Macht an Schopenhauer's Willen zum Leben als Merkmal der Verwandtschaft bedeuten, wenn letzterer diesen als den Grundfehler, Nietzsche dagegen jenen als den höchsten Vorzug und als das Merkmal der blühendsten Gesundheit der Menschen betrachtet. Wirklich gemeinsam ist beiden im Wesentlichen nur der Kulturüberdruß, namentlich die Verurtheilung unserer jetzigen Kultur. Hingegen ist Nietzsche nicht, wie Schopenhauer, Pessimist, sondern Optimist. Insofern der Mensch auf Verwirklichung seines Instinktes und Triebes zur Macht angelegt ist, und

von dem enthusiastischen Philosophen gehofft und geglaubt wird, daß die Züchtung des sein Prinzip anerkennenden und kräftig in's Leben führenden Uebermenschen dereinst gelingen werde, erscheint ihm diese Welt nicht als schlecht, sondern als gut. Man kann daher vielleicht sagen, daß das Prinzip Nietzsche's durch das Schopenhauer's angeregt ist; aber, da es zugleich in sein Gegentheil verkehrt ist, kann man nicht einmal sagen, daß hier eine Abzweigung vom Schopenhauer'schen Stamm vorliegt.

Sehen wir uns nun nach einem anderen Ausgangspunkte um, so können wir zunächst auf den in der Geschichte der Philosophie verhältnißmäßig frühzeitig hervorgetretenen Skeptizismus verfallen. Diesen Ausdruck verstehen wir jedoch nicht etwa im populären Sinne: als Bezeichnung des Zweifels an der Berechtigung der durchschnittlich oder offiziell herrschenden religiösen, sittlichen und philosophischen Grundsätze. Vielmehr bedienen wir uns des Wortes im technisch-philosophischen Verstande, in welchem ein Zeitgenosse Alexanders des Großen, Pyrrho aus Elis, der erste klassische Repräsentant der in Rede stehenden Richtung ist. Dieser erklärte, die Dinge seien unserer Erkenntniß überhaupt unzugänglich; unsere Aufgabe sei es, uns des Urtheils zu enthalten. Gemäßigter tritt der Skeptizismus im 18. Jahrhundert bei David Hume auf. Aber auch dieser verhält sich nicht nur jeder Metaphysik gegenüber ablehnend, sondern hebt auch die Sicherheit des Naturerkennens auf, indem er lehrt, zwischen den Erscheinungen finde keine Kausalität statt. Ebenso wird von den sogen. Positivisten (Aug. Comte und Stuart Mill) nicht nur jede Metaphysik verworfen, sondern überhaupt alles Wissen für nur relativ erklärt; sie begnügen sich damit, Verbindungen der Erscheinungen durch Beobachtung festzustellen. Nietzsche nun deutet gelegentlich an, daß er in dem Positivismus Comte's das Aufdämmern einer richtigen Grundansicht erkennt, worin er sich freilich nicht gleich bleibt. Entscheidend aber ist ein Abschnitt in der „Genealogie der Moral", wo er ausdrücklich die modernen sich ganz frei dünkenden Heroen der Wissenschaft, auch der Naturwissenschaft, Hektiker des Geistes nennt und ausruft (S. 167): das sind

noch lange keine freien Geister, denn sie glauben noch an die Wahrheit. Er hält ihnen als Vorbild den muhammedanischen Assassinenorden des Mittelalters vor, dessen Geheimlehre dahin lautete: nichts ist wahr, und alles ist erlaubt. Als Asketismus verspottet er das Werthlegen auf angebliche Wahrheit, den Glauben an die Wissenschaft. Der Wille zur Wahrheit bedürfe selbst erst einer Rechtfertigung. Die angebliche Gesetzmäßigkeit der Natur sei kein Thatbestand, sondern nur eine Sinnverdrehung (Jenseits von Gut und Böse, S. 28).

Kurzum weiter kann man in thesi den Skeptizismus gar nicht treiben, als es Nietzsche gethan hat; aber wohlverstanden: in thesi. In praxi ist er kein Skeptiker. An jener Stelle, wo er gegen den Glauben der Vertreter der Wissenschaft an die Wahrheit eifert, stellt er ihnen entgegen die Welt des Lebens und der Natur, die Lebensgewißheit. Wer aber einen so unklaren Gedanken aussprechen kann, der bringt es auch fertig, trotz ausgesprochenen Skeptizismus ein ganzes System von Orakelsprüchen zu promulgiren, die ebenso positiv, ebenso unbewiesen, ebenso dogmatisch auftreten, wie die kühnsten Dogmen der Orthodoxie. Also auch den Pyrrhonismus können wir nicht als Ausgangspunkt der Philosophie unseres Philosophen betrachten.

Wir müssen aber noch einmal zum Skeptizismus Nietzsche's zurückkehren, um die interessanteste Spezies desselben in's Auge zu fassen. Das ist die Leugnung der Objektivität der Moral, der Objektivität der Gegensätze „gut und böse". Diese Leugnung findet sich bei mancherlei Parteien und Sekten aller Zeiten, aber nirgendwo so ausgebildet, wie bei Nietzsche. Sie findet sich keimartig bei den Sophisten, schon ausgebildeter bei den Skeptikern. Pyrrho lehrte, nichts sei in Wirklichkeit schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht; an sich sei Jedes ebensosehr und ebensowenig das eine wie das andere. Carpokrates, ein Gnostiker des 2. Jahrhunderts, sagte, gut und böse seien bloß Bestimmungen nach menschlicher, subjektiver Willkür. Die Assassinen mit ihrem Grundsatz „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" wurden schon erwähnt. Aber auch Spinoza sagt: was geschieht, hat ein Recht, zu geschehen. Gut und böse liegt nur in

unserer Vorstellung. Er will das Naturgesetz, und darnach ist Alles oder nichts gut; gut und übel sind nur Weisen des Denkens und bloße Vergleichungen. Am weitesten geht aber Nietzsche. Nach ihm ist die Frage nach dem Guten eine Macht- und Nützlichkeitsfrage. Den Gegensatz „gut und schlecht", der übrigens mit dem Gegensatz „gut und böse" nicht zu verwechseln sei, leitet er ab aus dem Pathos der Vornehmheit, aus dem Herrenrecht, Namen zu geben und Werthe zu schaffen. Schlecht heißt ursprünglich der schlichte, gemeine Mann im Gegensatz zum vornehmen. Das lateinische bonus ist zurückzuführen auf dúonus, wie bellum und dúellum zusammengehören. Bonus ist also der Mann des Zwistes, der Kriegsmann. Kurz die ursprüngliche aristokratische Werthgleichung lautete: gut = vornehm — mächtig — schön = glücklich = gottgeliebt. Erst die Juden und nach ihnen die Christen haben sich die radikale Umwerthung erlaubt, nach der sie sagen: die Elenden sind allein die Guten; die Armen, Ohnmächtigen, Unterdrückten sind die einzigen Frommen, die Vornehmen und Gewaltigen sind die Bösen. Mit den Juden beginnt der Sklavenaufstand in der Moral, der durch das Christenthum zum Siege des Pöbels über die vornehmeren Ideale der Herrn geführt hat. Die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt.

Von Anfang an schon, ja gerade in prähistorischer Zeit gab es zwei Stände: den der Befehlenden, der Herren, und den der Gehorchenden, der Sklaven. In der ursprünglichen Herrenmoral kam nun der Wille zur Macht zum vollen Ausdruck. Die Grundlage war eine mächtige Leiblichkeit und eine blühende Gesundheit, die durch Krieg, Abenteuer, Jagd und Kampfspiele aufrecht erhalten wurde. Von entnervender Geisteskultur war noch nicht die Rede. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes, der ein Kennzeichen der Sklaven ist; er entschlägt sich namentlich der schwächlichen sog. Moral, bejaht hingegen das Leben. Das Leben aber ist wesentlich ungehemmtes Trieb- und Instinktleben, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, mindestens Ausbeutung, ja Grausamkeit. Leidensehen thut wohl, Leidenmachen noch wohler. Jene „Uebermenschen" der Vorzeit, jene prachtvollen, nach Beute

und Sieg lüstern schweifenden blonden Bestien (er meint die Arier) waren ganze Menschen, voll des edelsten Egoismus, dessen Mangel Zeichen des Verfalls ist. Selbstsucht gehört zum Wesen der vornehmen Seele. Die vornehmen Kulturen sehen im Mitleiden und in der Nächstenliebe etwas Verächtliches. Jener Herrenmoral steht nun gegenüber die Sklavenmoral mit ihrem asketischen Ideal oder die Heerdenthiermoral. Sie ist wesentlich Nützlichkeitsmoral, indem sie dazu dient, den Zustand der Leidenden, der von den sog. Bösen, d. h. den Gebietenden, herrührt, zu erleichtern. Hier herrschen angebliche Tugenden, wie Mitleiden, Hülfsbereitschaft, Nächstenliebe, Geduld, Demuth. Die Träger dieser niederdrückenden, aber auch vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nichteuropäischen Sklaventhums, sie stellen den Rückgang der Menschheit dar. Ihre Helfershelferin ist die Priester-Aristokratie, die ursprünglich zwar der ritterlichen Aristokratie näher stand, allmählich aber in Gegensatz zu dieser trat und zuletzt der Sklavenmoral den stärksten Rückhalt gab. Zur Weltherrschaft ist sie durch das Priestervolk der Juden gelangt, deren Erbe aber die Christen antraten. Christenthum ist freilich zugleich popularisirter Platonismus, mit Sokrates und Plato aber begann auf griechischem Boden der Verfall. Herrliche Reste der ursprünglichen Herrenmoral zeigen sich noch in der homerischen Zeit im griechischen Adel. Aber mit dem „Hanswurst" Sokrates und dem „langweiligen" Plato begann der Verfall, auch auf wissenschaftlichem Gebiete begann dieser nicht etwa erst mit dem Alexandrinismus. Die Sklavenmoral oder das asketische Ideal hat nun im zweitausendjährigen Kampfe gesiegt. Das Symbol dieses Kampfes heißt: Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom. Letzteres unterlag. Denn heute beugt man sich in Rom vor drei Juden und Einer Jüdin: vor Jesus von Nazareth, seiner Mutter, dem Fischer Petrus und dem Teppichwirker Paulus. Aber in der Geschichte der Entwicklung der jetzigen entarteten Kultur gibt es einige Lichtpunkte. In der Renaissance der Italiener lebte ein gutes Stück griechischer Weltanschauung wieder auf, in der Renaissance „gab es ein glanzvoll-unheimliches Wiederaufwachen

des klassischen Ideals, der vornehmen Werthungsweise aller Dinge". Namentlich preist er einen Mann, den man sonst als das Scheusal der Scheusale zu betrachten gewohnt ist: den Caesar Borgia. Dieser im Ehebruch erzeugte Lieblingssohn Papst Alexanders VI., der Mörder seines Bruders Ludwig, seines Schwagers Alfonso und Anderer, mit Meineid und anderen Verbrechen belastet, erscheint unserem Nietzsche als ein höherer Mensch, als eine Art Uebermensch (Götzendämmerung S. 104), als ein allerdings „tropischer" Mensch, den man aber nicht zu Gunsten der gemäßigten Zonen und der mittelmäßigen Menschen diskreditiren dürfe (Jenseits von Gut und Bös, S. 119). Leider triumphirte aber nach Nietzsche gegenüber der Renaissance wiederum Judäa, Dank jener gründlich pöbelhaften (deutschen und englischen) Ressentimentsbewegung, welche man die Reformation nennt (Geneal. d. Moral S. 35 f.), „hinzugerechnet, was aus ihr folgen mußte, die Wiederherstellung der Kirche, — die Wiederherstellung auch der alten Grabesruhe des klassischen Rom. In einem sogar entscheidenderen und tieferen Sinne, als damals, kam Judäa noch einmal mit der französischen Revolution zum Siege über das klassische Ideal: die letzte politische Vornehmheit, die es in Europa gab, die des 17. und 18. französischen Jahrhunderts, brach unter den volksthümlichen Ressentimentsinstinkten zusammen, — es wurde niemals auf Erden ein größerer Jubel, eine lärmendere Begeisterung gehört! Zwar geschah mitten darin das Ungeheuerste, das Unerwartetste: das antike Ideal selbst trat leibhaft und mit unerhörter Pracht vor Auge und Gewissen der Menschheit, — und noch einmal, stärker, einfacher, eindringlicher, als je, erscholl gegenüber der alten Lügenlosung des Ressentiment vom Vorrecht der Meisten, gegenüber dem Willen zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen die furchtbare und entzückende Gegenlosung vom Vorrecht der Wenigsten! Wie ein letzter Fingerzeig zum anderen Wege erschien Napoleon, jener einzelnste und spätestgeborene Mensch, den es jemals gab, und in ihm das fleischgewordene Problem des vornehmen Ideals an sich — man überlege wohl, was es für ein Problem ist: „Napoleon, diese

Synthesis von Unmensch und Uebermensch!" (Geneal. der Moral 36.)

Aus dem Bemerkten ergibt sich nun zur Genüge das moralische Ideal Nietzsches. Es fragt sich jedoch, ob es lediglich ein theoretisches oder gar poëtisches Ideal sein soll, oder zugleich ein praktisches, dessen Verwirklichung in Angriff genommen werden soll. Diese Frage bejaht aber Nietzsche. Zwar will er, was seiner Ansicht nach einmal dagewesen ist, nicht mit Haut und Haaren wiederhergestellt wissen. Aber gezüchtet werden sollen Uebermenschen oder Europäer von Uebermorgen der bezeichneten Art. Es sprechen, meint er (Fröhl. Wissensch. S. 202f.), alle Anzeichen dafür, daß ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt. . . . Dazu bedarf es für jetzt vieler vorbereitender, tapferer Menschen. . . . Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden. Nur die an Leib und Seele Gesunden, die stolzen, starken Glücklichen, die echten Aristokraten können dereinst einen höheren Typus Mensch herausbilden. Eine solche gute und gesunde Aristokratie wird mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnehmen, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen . . . Irgend wann, in einer stärkeren Zeit . . . muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch. . . . Dieser Mensch der Zukunft, dieser Antichrist . . . dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen. . . . Der Einzelne wagt einzeln zu sein (Jenseits von Gut und Böse S. 227—239) und sich abzuheben. . . . Eintreten wird „ein ungeheueres Zugrundegehen . . . Dank den wild gegen einander gewendeten, gleichsam explodirenden Egoismen, welche . . . keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. . . . Das Individuum steht da, genöthigt zu . . . eigenen Künsten und Listen der Selbsterhaltung, Selbsterhöhung, Selbsterlösung. . . . Ein Volk ist nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen". Wie die sogen. Erkennenden es freilich im Einzelnen anfangen sollen, diese Aristokratie von Uebermenschen heranzubilden, sagt uns unser sogen. Philosoph nicht.

Ich habe diese Darlegung an die Beantwortung der Frage angeknüpft, ob Nietzsche's System sich aus dem Pyrrhonismus ableiten lasse. Dafür fanden wir einige Anhaltpunkte, aber dieselben werden mehr als aufgewogen durch Andersartiges. Einzelnes erinnert nun ferner an die Cyniker, an Rousseau, an Epikur, endlich an Darwin. Aber es kann nicht gelingen, die gesammte Philosophie Nietzsche's als eine Abzweigung von irgend einer dieser Schulen hinzustellen. Cynisches im weiteren oder populären Sinne findet sich bei ihm allerdings genug, dahin gehört z. B. die Art wie er von den Frauen spricht und von der Ehe sagt, durch sie sei das Concubinat corrumpirt, ferner seine Entschuldigung der Verbrecher. Aber im bestimmteren Sinne zeigt er nichts von der Art des Antisthenes oder Diogenes. Zwar fordert Antisthenes Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes, und Diogenes von Sinope stellte den Grundsatz der Naturgemäßheit auf — in einer an Rousseau erinnernden Weise; auch Nietzsche findet den Idealmenschen in der blonden Bestie der Urzeit, aber Letzterer meint weniger die Einfalt des Naturmenschen, als die Zügellosigkeit, den rücksichtslosen Egoismus, die wilde Herrschsucht und die orgiastische Genußlust. Er nennt Rousseau eine Mißgeburt, Idealist und Canaille in Einer Person. Nach Rousseau ist Egoismus etwas Unnatürliches, nach Nietzsche etwas Natürliches und Berechtigtes. Nach Rousseau herrschte im glücklichen Naturzustande das Mitleid, nach Nietzsche die Grausamkeit. Die demokratischen Instinkte Rousseau's mußten einem Nietzsche zuwider sein. Nach Nietzsche gab es von Anfang an im Normalzustande zwei Stände, Herren und Knechte, Reiche und Arme, Starke und Schwache. Nach Rousseau war dieser Gegensatz eine Folge falscher Kultur. Nach Rousseau ist der Trieb der bloßen Begierde Sklaverei, nach Nietzsche gehörte sie zum Herrnrecht. Nach Rousseau ist der Souverän das Volk; Nietzsche dagegen stellt, wie er sagt, der Lügenlosung vom Vorrecht der Meisten die furchtbare und entzückende Gegenlosung vom Vorrecht der Wenigsten gegenüber. Mehr Aehnlichkeit hat er mit Epikur. Denn er tritt ein für schrankenlose Genußsucht, nament-

lich für den „Selbstgenuß in allen Aeußerungen eines unersättlichen Lebens — bis zur Vernichtung und Selbstzerstörung im Jubel zügelloser Triebe und Begierden". Aber Selbstbeschränkung durch Herrschaft über die Triebe behufs Erhaltung der Lust will zwar Epikur, aber nicht Nietzsche. Ohnehin ist der höchste Ausdruck für das, was Nietzsche für erstrebenswerth hält, nicht das Glück, sondern die Macht einer Lebensfülle, die, wenn sie ausströme in mächtigem Thun, meist sogar der Weg zum Unglück sei (Geneal. der Moral 110). Endlich ist noch ein Wort über Nietzsche's Verhältniß zu Darwin zu sagen. Denn sein Wille zur Macht berührt sich einigermaßen mit dem von Darwin so bezeichneten Kampfe um's Dasein, und in der That äußert sich Nietzsche über Darwin (Götzendämmer. S. 82), den er freilich für einen zwar achtbaren, jedoch mittelmäßigen Geist erklärt. Uebrigens drückt er sich so aus, als ob Darwin vom Kampf um's Leben redete, was immerhin eine willkürliche Wortvertauschung ist. Den angeblichen Kampf um's Leben aber erklärt Nietzsche für eine bloße Ausnahme, stellt der Schule Darwin's den Satz entgegen, dieser Kampf laufe, wo er vorkomme, nicht zu Gunsten, sondern zu Ungunsten der Starken aus, leugnet, daß die Gattungen in der Vollkommenheit wachsen, und behauptet, die Schwachen würden vermöge ihrer größeren Zahl und Klugheit über die Starken immer wieder Herr. Ein fernerer Unterschied besteht darin, daß Nietzsche überhaupt nur in Bezug auf die Menschheit von jenem Kampfe redet. Kurz — von einem wesentlichen Einflusse Darwin's auf Nietzsche ist nichts zu verspüren.

Es ist bis zu einem gewissen Grade gelungen, Nietzsche's Ideen durch Vergleichung seiner Aussprüche mit denen früherer Philosophen, mit denen er sich irgendwie berührt, in's Licht zu stellen. Ein Punkt aber, der bei ihm sehr in der Vordergrund tritt, ist dabei noch kaum zur Sprache gekommen: der sog. Individualismus Nietzsche's. Gekennzeichnet muß derselbe um so mehr werden, als der Ausdruck an sich sehr vieldeutig ist. Ich will versuchen, durch Distinktionen diese Vieldeutigkeit unschädlich zu machen. Auszuschließen ist nun hier einerseits der nothwendige Individualismus des Künstlers und andrer-

seits der logische oder erkenntnißtheoretische Individualismus, d. h. der Nominalismus, der darin besteht, daß man die Realität des Allgemeinen leugnet, also nur Einzelwesen als real anerkennt. Schließen wir dieses beides aus, so bleiben drei Arten übrig: 1) der unintereſſirte, neutrale Individualismus; 2) der Aristokratismus; 3) der subjektivistische, egoistische und persönliche Individualismus. Der unintereſſirte, neutrale Individualismus ist das Gegentheil der Forderung der Staatsomnipotenz. Nach ihm soll jeder Einzelne so unbeschränkt sein wie nur irgend möglich, aber nicht nur ich, auch nicht nur andere bevorzugte Einzelne oder Stände, sondern eben alle. Hier ist das Extrem der Anarchismus, die völlige Aufhebung der Staatsordnung und der aus der Staatsgemeinschaft fließenden Schranken. Ganz anderer Art ist der aristokratische Individualismus. Dieser will nicht, daß alle als bloße Exemplare der Gattung erscheinen, sondern er will die Alleinherrschaft weniger Bevorzugten, denen nothwendig eine zu bloßem Gehorsam bestimmte Masse gegenübersteht. Das Merkmal der Auserwähltheit kann dabei sinnlich, äußerlich und physisch bestimmt sein, so daß die physisch Stärksten oder Reichsten oder der Abstammung nach Edelsten bevorzugt werden. Die Grundlage kann aber auch eine geistige sein, so daß die Herrschaft der Genialen herauskommt. Endlich drittens kann der Individualismus ganz subjektivistisch, ganz egoistisch und ganz persönlich, nämlich auf die eigne Person zugespitzt sein. Nietzsche nun huldigt bald der zweiten, bald der dritten Art des Individualismus, einigermaßen auch der ersten. „Ihm wurde mit der Gründung des Staates, die eine dauernde Kultur ermöglichte, die Krankhaftigkeit des Menschengeschlechts besiegelt" (s. W. Weigand, F. Nietzsche, München 1893). Die der Wildniß, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepaßten Halbthiere fanden sich nach seiner Ansicht zu ihrem Unglück zuletzt in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen.

Auch in der idealen Zukunft, die einst eintreten wird, soll das Band und der Zwang der Zucht wieder reißen. Der Einzelne wagt einzeln zu sein und sich abzuheben, die Egoismen explodiren: das Individuum steht da.

Das klingt anarchistisch; aber Nietzsche's Anarchismus ist nur ein halber, insofern er aristokratisch gemeint ist. Nur die an Leib und Seele Gesunden, die stolzen, starken Glücklichen, die echten Aristokraten können dereinst einen höheren Typus Mensch herausbilden. . . Die Gesellschaft darf nicht um der Gesellschaft willen da sein, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag. Ein Volk ist ja nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen. Dabei legt er hin und wieder auch auf Gesundheit des Leibes Werth. Aber darin bleibt er sich nicht gleich; er huldigt vielmehr nach vielen seiner Orakel dem Kultus des Genies, dem Aristokratismus der Genialität. Allein auch darin bleibt er sich nicht gleich; vielmehr schlägt sein Aristokratismus oft um in Autokratismus.

Dazu aber treibt ihn sein Größenwahnsinn. Daß sogar wirkliche Genies zum persönlichen Individualismus geneigt sind, ist vollkommen begreiflich. Im Bewußtsein des inneren Reichthums ihrer Persönlichkeit als einer neuen Ausstrahlung der Natur selbst fühlen sie sich stark genug zur Selbstherrlichkeit ohne Unterwerfung unter konventionelle Regeln, die sie durch das, was unmittelbar in ihnen lebt, überbieten und korrigiren, sodaß sie ihrerseits die Gemeinschaft leiten und bereichern können. Durch Bescheidenheit pflegen sie sich nicht auszuzeichnen, aber soweit sie wirkliche Genies sind, geberden sie sich doch auch nicht leicht hochmüthig. Männer wie Goethe waren sich ihrer Genialität wohl bewußt, aber sie waren nicht aufgeblasen. Tiefer Stehende verfallen infolge ihrer Begabung, die eine relative ist, von ihnen selbst jedoch für eine absolute gehalten wird, dem Größenwahnsinn und hiermit dem Extrem des persönlichen Individualismus. Zu ihnen gehört Nietzsche. Dieser erklärt seinen Zarathustra für das tiefste Buch, das die Menschheit besitze, und nennt es „ein Buch, so tief, so fremd, daß sechs Sätze daraus verstanden, d. h. erlebt haben, in eine höhere Ordnung der Sterblichen erhebe". Ja er erblickt in allem Werden nur die Sehnsucht der Natur und der Geschichte nach seiner eigenen Persönlichkeit,

nimmt also an, daß auf ihn hin die Welt erschaffen sei. „Er empfindet sich als Verkörperung des Willens zur Erhöhung der Menschheit" (s. Weigand, a. a. O. S. 102). „Mit größenwahnsinniger Gelassenheit stellt er sich einer ganzen Welt gegenüber" (ebend. S. 80). Er proklamirt in solchen Aussprüchen nicht mehr ein allgemeines oder doch allen Bevorzugten zustehendes Recht zum Individualismus, sondern er schickt sich an, mittelst seines persönlichsten Individualismus alle anderen Individualitäten zu knechten.

Eine Kritik nun der sog. Philosophie Nietzsche's ist nicht schwer, sobald man sich Raum oder Zeit dazu nehmen darf. Aber nöthig ist sie eigentlich nicht. Mindestens praktisch genommen ist sein ganzes System eine einfach lächerliche Utopie. Denn angenommen, er wollte nicht — autokratisch oder monarchistisch — Alleinherrscher sein, sondern nur — als Aristokrat — die Herrschaft allen Genies vindiciren: selbst das wäre utopistisch; denn „Genies lassen sich nicht züchten" (s. Ludwig Stein, F. Nietzsche's Weltanschauung, Berl. 1893, S. 95). Sich selbst kann er aber nicht vervielfältigen, zumal da er erklärt, Ehestand und Philosophenstand schlössen sich aus, sondern nur theoretische Anhänger und Bewunderer werben durch Empfehlung seiner Schriften. Diese jedoch sind eigentlich nur der Spiegel eines dichterischen und phantastischen Traums. Eine augenblickliche ästhetische Begeisterung für ein Gemälde, welches Wesen wie Nietzsche's „blonde Bestien" darstellt, ist wohl begreiflich. Aber hier ist der Dichter, vor den Wagen der Philosophie gespannt, wie ein wildes Pferd durchgegangen und hat die Philosophie umgeworfen. Seine Berührungen mit verschiedenen früheren Philosophen sind zahlreich. Dennoch kann man ihn nicht für einen bloßen Eklektiker erklären. Seine Schwärmerei für die wilden Instinkte der Urzeit stempelt ihn zu einem Romantiker, sein Antinomismus zum Libertin, seine Protektion der Selbstsucht zu einem Egoisten, sein Haß gegen alles Demokratische zum Aristokraten oder Autokraten, sein Urtheil über den Staat zum Anarchisten. Sein System ist also romantischer, libertinistischer, egoistischer, aristokratischer, beziehungsweise autokratischer Anarchismus.

Die Selbständigkeit der Religion.

Von

Professor Lic. E. Troeltsch.

Die Ausführungen, welche die kürzlich von mir in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsätze über die Stellung des christlichen Frömmigkeitsprinzips innerhalb der wissenschaftlichen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte gegeben haben, beruhten sämtlich auf der nicht weiter begründeten Voraussetzung, daß die Religion ein im Zentrum selbständiges, aus eigener Kraft sich entwickelndes und gestaltendes Lebensgebiet sei, daß man sich darauf beschränken müsse, ihrem souveränen Gange zu folgen und ihren Inhalt nie zurechtmachen oder nach Belieben erzeugen könne, daß man vielmehr in solchen kritischen Zeiten nur die Frage nach dem wirklichen, wesentlichen Gehalte der bestehenden Religion und nach dessen Zusammenbestehbarkeit mit den wahrhaft vordringenden, aus der Konsequenz der Gesamtentwickelung sich ergebenden wissenschaftlichen Denkrichtungen stellen dürfe. Es gilt nicht zu beweisen, daß der Inhalt beider sich deckt. Das können sie überhaupt nicht, weil sie verschiedener Art sind. Sie berühren sich nur in einer Reihe von Punkten; aber freilich möglicher Weise so, daß sie sich an diesen Punkten ausschließen. Wenn diese Punkte auf beiden Seiten unablösbar zur Sache gehören, kann der Konflikt für die bestehende Religion tödlich werden. Nur das kann daher die Frage sein, ob die Zersetzung unserer Religion durch die neue Wissenschaft ein Anzeichen ihrer beginnenden Selbstauflösung darstelle und eine neue Regung des religiösen Geistes zu erwarten sei, oder ob diese Zersetzung sich nur auf ihre bis-

herige Gestaltung beziehe, ihr wesentlicher Gehalt aber mit jenem Umschwung verträglich und einer entsprechenden Verjüngung fähig sei. Beides ist an und für sich möglich und für beide Verläufe giebt es Beispiele in der Religionsgeschichte; insbesondere, wenn wir ein Recht hätten, die christliche Frömmigkeit als die höchste und endgiltige Gestalt des Glaubens anzusehen, dürften wir von ihr eine Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit erwarten, die ihr in allen großen Umwälzungen des Denkens und Lebens eine Verjüngung ermöglichte. Deshalb habe ich in der ersten Gruppe der erwähnten Aufsätze, den beiden Skizzen des durch die neue Wissenschaft geschaffenen Standes des Natur- und des Moralproblems, in Anlehnung an verschiedenartige Forscher und Denker zu zeigen gesucht, daß die von manchen hieraus gezogenen Konsequenzen eines dogmatischen oder skeptischen Materialismus sowie einer rein empirisch-utilitaristischen Wohlfahrtsethik nur einen Schein des Rechtes für sich haben und bloße Seiten- und Irrwege der Denkbewegung darstellen, daß hingegen die Wahrheitsmomente, von denen diese Irrwege ausgehen, erst in einer idealistischen Grundanschauung ihren rechten Ort finden. Dabei war nicht sowohl an ein bestimmtes idealistisches System gedacht als an die die Erfahrung verarbeitenden Elemente einer idealistischen Anschauung von dem Verhältnis zwischen Geist und Natur und von dem zwischen Imperativ, Zweck und Entwickelung in der Moral. Von hier aus blieben der philosophischen Systembildung die verschiedensten Wege noch offen, ja die Möglichkeit eines zusammenfassenden Abschlusses und einer Entwickelung des Gesamtbestandes aus Einem Grundprinzip könne geradezu bestritten werden. Jene Ergebnisse müssen haltbar sein, wenn überhaupt irgend eine Wahrheit der Religion möglich sein und diese nicht vielmehr irgendwie als ein Produkt anfänglicher Entwickelungsstufen illusionistisch verstanden werden soll. Aber damit ist über die Zusammenbestehbarkeit einer bestimmten, unserer geltenden, Religion mit der wissenschaftlichen Entwickelung noch nichts ausgemacht. Ich habe daher in der zweiten Gruppe die auch von einer idealistischen Grundanschauung und einer allgemeinen Anerkennung der Religion aus zu erhebende Frage zu beantworten gesucht, ob innerhalb

der Entwickelung der Religion die von uns als abschließende und erschöpfende Selbstoffenbarung Gottes betrachtete christliche Frömmigkeit mit den großen, überall herrschenden und durch den Erfolg gerechtfertigten Denkrichtungen zusammenbestehen könne, aus denen verschiedene sehr bedeutende Denker ihr direkt oder indirekt entgegenstehende Abschlüsse zu ziehen sich genötigt glaubten. Es handelt sich hierbei einerseits um die fortschreitende Immanenzierung des Gottesbegriffes und des Weltzusammenhanges, die nur eine innerlich wirkende Einheit und Folgerichtigkeit der alles in sich tragenden Energie, aber keinen dualistischen Supranaturalismus und keine anthropomorphe Willkür kennt, andererseits um die eng damit zusammenhängende Historisierung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, der alles geworden, werdend und vergehend, alles im Flusse der Relativität begriffen erscheint, welche deshalb jede Annahme einer absolute Wahrheiten und Werte begründenden geschichtlichen Erscheinung von vorneherein unwahrscheinlich findet und vor allem in einem tatsächlich aller historischen Bedingtheit unterstehenden Phänomen keine Nötigung zu jener an sich unwahrscheinlichen Auffassung finden kann. Ich glaubte dem gegenüber, wiederum in Anlehnung an sehr verschiedene Denker, ausführen zu dürfen, daß jene Immanenz, soweit ihre Annahme auf berechtigten Motiven beruht, die innere Lebendigkeit und Selbstunterscheidung Gottes von der Welt, den inneren Supranaturalismus, nicht ausschließen zu müssen scheint, und daß diese Historisierung, soweit sie nicht durch willkürliche Vorurteile sich bestimmen läßt, ein innerhalb der Gesamtentfaltung der menschlichen Geschichte zu seiner Zeit sich vollziehendes Erschließen der göttlichen Lebens- und Liebestiefe, die Offenbarung einer endgiltigen Wahrheit nicht unmöglich mache, endlich daß die Eigenart des christlichen Frömmigkeitsprinzipes gegenüber aller nichtchristlichen Frömmigkeit trotz aller historischen Bedingtheit und aller Analogien diese Anerkennung für sich fordern könne. Bei alledem tritt nun freilich die außerordentliche Bedeutung jener erwähnten Grundvoraussetzung hervor. Die Frage war nie nach der Religion selbst, sondern immer nur nach ihrem Verhältnis zu anderen Größen und nach der Wahrscheinlichkeit, ob in der gegenwärtigen Krisis

eine Behauptung und Verjüngung der uns als abschließend geltenden Religion zu erwarten sei oder ob ihre Selbstauflösung die Hoffnung auf eine neue Phase religiöser Entwickelung uns nahe legen müsse. Diese Voraussetzung bedarf nun freilich einer Erläuterung, und Leser, welche sich für die vorausgehenden Aufsätze interessiert haben, dürfen eine solche fordern. Nicht bloß, weil diese Voraussetzung eine von Freunden und Feinden der Religion vielfach bestrittene ist, sondern vor allem, weil sie eine maßgebende Gesamtanschauung von großer Bedeutung und wichtigen Folgen enthält. Ich werde daher im Folgenden versuchen, in ähnlicher Weise wie bisher das zur Orientierung und Einsicht Nötige über diese Voraussetzung zusammenzustellen. Dabei muß freilich hervorgehoben werden, daß Neues über diese Sache nicht zu sagen ist, und daß die wichtigsten Hauptgesichtspunkte schon seit langem und vermutlich auch auf lange Zeit hinaus von der wissenschaftlichen Arbeit erschöpft sein dürften. Ihr Schwerpunkt liegt jetzt in der positiven Religionsgeschichte. Aber gerade diese bedarf der Klarheit über die leitenden Grundgedanken. Bei dem Interesse, das sie überall beansprucht und erregt, ist eine erneute kurze Zusammenfassung von Wert, und das umsomehr, als die Religionsgeschichte immer mehr die Basis jeder theologischen Arbeit wird und mit ihren Methoden den ganzen Körper der traditionellen theologischen Wissenschaft durchwuchert und innerlich verwandelt hat. Dabei ist vor allem auf die Ursprünge, Konsequenzen und Zusammenhänge des religionswissenschaftlichen Grundgedankens hinzuweisen, welche gewöhnlich bei seiner Verwendung durch die Theologen verwischt worden oder unbewußt geblieben sind. Es ist ja eine begreifliche, aber der Klarheit nicht förderliche Sache, daß die Theologen bewußt oder unbewußt der Neigung oder Nötigung unterliegen, die von ihnen aus der Gesamtwissenschaft entlehnten Gedanken und deren ursprüngliche Motive zu verdecken, damit die möglichste Isolierung oder der „spezifische" Charakter der Theologie gewahrt bleibe. Insbesondere ist die religionsgeschichtliche Methode bald die heimliche Geliebte der Theologie, zu der sie sich vor der Oeffentlichkeit in ein möglichst loses Verhältnis stellt, bald der gefährliche Gegner, dessen Ueberlegenheit man nicht anerkennen

darf, dem man aber stillschweigend soviel Waffen abborgt, als man nötig zu haben glaubt, um seine übrigen Waffen unschädlich zu machen, und als man gebrauchen kann, ohne sich selbst zu verwunden.

I.

Die in jener Voraussetzung enthaltene Anschauung von der Religion ist in ihren Grundzügen selbst ein Erzeugnis der modernen wissenschaftlichen Bewegung und war vorher völlig unbekannt. Wie die moderne Wissenschaft aus den Bestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts erwuchs, so ist auch sie mit ihr erwachsen und zwar langsam und mühsam genug. Das Altertum kannte sie nicht, weil es einerseits die an politische Verhältnisse und alte Naturgrundlagen gebundene Religion nicht in ihrer Selbständigkeit empfand und weil es andererseits nur einzelne von einander in Entstehung und Verlauf unabhängige, gleichberechtigte Volksreligionen kannte. So hat es in seiner religiösen Endkrisis es nur zu einer Mischung aller Religionen und einer pantheistischen Begründung dieser Mischung gebracht. Die Religionswissenschaft des Heidentums kann nur pantheistischer Synkretismus der autochthonen Einzelreligionen sein. Das kirchliche, katholische wie protestantische, Christentum kannte sie ebenfalls nicht, weil es von der übernatürlichen und einzigartigen, allem andern wie Wahrheit der Lüge gegenüberstehenden göttlichen Mitteilung der Religionswahrheiten überzeugt war; es konnte sich mit einer teleologischen Geschichtsphilosophie begnügen, welche die vollkommene Religion der Protoplasten in dünnem Faden bis zu ihrer vollkommenen Wiederherstellung durch Christus fortlaufen ließ und alle nichtchristlichen Religionen als sündig verderbte, aber pädagogisch wirkende Reste der urständlichen Religion erklärte. Es gab nur Eine Religion, das Christentum, das übrige war nicht Religion, sondern eine phantastische und sündig verderbte Auswirkung der natürlichen Anlage zum Denken einer letzten Ursache und zur Achtung eines Sittengesetzes. Erst als die aufkeimende mechanisch-mathematische Naturwissenschaft und die beginnende historische Kritik und Vergleichung den kirchlichen Supranaturalismus theoretisch und die grauenvollen Religionskriege den Anspruch der

einzelnen Religionen auf absolute, übernatürliche Wahrheit praktisch zweifelhaft gemacht hatten, suchte man sich wissenschaftlich über die Gesamterscheinung der Religion klar zu werden. Man ging, wie das der einzige wissenschaftliche Weg ist, vom Einzelnen auf das Allgemeine, von der einzelnen in ihrem Anspruch fraglich gewordenen Religion auf den Kern der Gesamterscheinung, von der übernatürlichen besonderen auf die natürliche allgemeine Offenbarung zurück in der Meinung, daß das Allgemeine als das der menschlichen Vernunft Eingeborene das Wahre sein müsse und die Täuschungen nur an der Verworrenheit des einzeln aufgefaßten Besonderen haften könnten. Es war der Weg, den man auf allen Gebieten einschlug, in den Naturwissenschaften wie in der Rechtswissenschaft und der Ethik. Daß man dabei mit ziemlich grober Analyse sich nur an die metaphysischen und moralischen Hauptlehrsätze hielt, teilte man mit der bisherigen theologischen Behandlung der Sache. Daß man das Allgemeine für die unveränderlich überall vorhandene und höchstens verdeckte Wahrheit hielt, war der verzeihliche Irrtum einer sich zuerst an den Allgemeinheiten wieder orientierenden und zurechtfindenden Wissenschaft. Daß diese Anschauung meist nur in der Form sehr verwickelter Kompromisse mit der traditionellen Theologie durchgeführt wurde und daß dabei der Inhalt der Religion zunächst sehr verkümmerte, tut der Tatsache keinen Eintrag, daß der Gedanke einer Zusammenschließung des ganzen religiösen Lebensgebietes und die Begründung seiner Wahrheit auf die allgemeine Grundtendenz desselben angestrebt wurde. Den nächsten großen Schritt tat Kant, indem er die zeitgenössische Metaphysik der allgemeinen apriorischen Wahrheiten zertrümmerte und den Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Orientierung in die Analyse des menschlichen Bewußtseins und die Kritik seiner Erkenntniskräfte verlegte. Damit war für die Religion eine viel größere Selbständigkeit gegen die Metaphysik, die Erkenntnis ihres zunächst eigentümlichen, praktischen Charakters gewonnen und der Weg zu einer eindringenderen psychologischen Analyse eröffnet. Der Grundgedanke der bisherigen Wissenschaft, die Einheit des religiösen Lebensgebietes und die Begründung seiner Wahrheit auf die Zusammenfassung seines allgemeinen Ge=

haltes, war aber hierbei ausdrücklich beibehalten und ganz in der Weise der Aufklärung durchgeführt, nur daß dies Allgemeine nicht mehr in einigen Lehrsätzen, sondern in der Voraussetzung der praktischen Moral gefunden wurde. Die moralistische Einseitigkeit dieses Religionsbegriffes wurde von den poetisch und mystisch angeregten Geistern der großen Litteraturepoche, von der intuitiven Religionsphilosophie eines Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher, Fries und den Romantikern sehr rasch korrigiert. Viel wichtiger aber war noch, daß der Gedanke der Einheit des religiösen Lebens in engem Zusammenhang damit erweicht und belebt wurde durch den alle Gebiete durchdringenden Entwickelungsgedanken. Damit kam innerhalb der Einheit die Lebendigkeit und Besonderheit zur Geltung, damit wurde die Möglichkeit einer wirklichen Erforschung der Religion erst gegeben. Die Zerstörung der aprioristischen Metaphysik, die Verlegung des Ausgangspunktes in die Bewußtseinsanalyse, der von der Poesie nicht ohne Mitwirkung pietistischer Einflüsse angeregte Sinn für das unableitbar Ursprüngliche, Mystische und Intuitive und die Anwendung des Entwickelungsgedankens haben sie aus den rohen Anfängen der Aufklärung erst entbunden. So ist es begreiflich, wenn jene Männer in dem Glauben eines prinzipiellen Gegensatzes gegen die Aufklärung standen, obwohl sie doch die charakteristische Grundvoraussetzung von der Einheit des Phänomens mit ihr gemein hatten. Wenn aber jener Periode die Wiederanbahnung des alten Supranaturalismus zugeschrieben und ob ihrer Polemik gegen die Aufklärung ihre eigene Befangenheit in dem Immanenzgedanken verziehen wird, so ist das die Geschichtskonstruktion der theologischen Legende. Die Durchführung jener die Aufklärung unendlich vertiefenden Gedanken ist das eigentlich Epoche=Machende an Schleiermachers Reden über die Religion, die freilich durch ihre konstruktive Gezwungenheit, ihren phantastischen Subjektivismus und ihren völligen Mangel an historischem Sinn verraten, daß es sich nur erst um die ersten genialen Versuche eines Verständnisses handelt. Uebrigens hat natürlich die siegreich durchdringende Energie des Entwickelungsgedankens auch an anderen Orten, so z. B. bei Herder, Fries, Carlyle zu einer

analogen Behandlung der Religion geführt, nur dann freilich oft ohne die von Kant, Schleiermacher und verwandten Denkern ausgegangene Vertiefung und Bestimmtheit des Verständnisses der Religion. Schleiermacher ist nur einer unter vielen. Seitdem giebt es erst eine Religionsphilosophie, die nicht eine philosophische Behandlung der Objekte der Religion ist, sondern eine solche der Religion selbst als eines eigenständigen, in sich zusammenhängenden und nach bestimmten Gesetzen sich entwickelnden Lebensgebietes. Damit ist auf die Religion dieselbe Behandlung angewendet, wie sie gleichzeitig auf Grund derselben Gedankenbewegung auf andere Lebensgebiete angewendet worden ist. Es sei nur an die historische Rechtsschule, die Sprachphilosophie Humboldts, von modernen Werken an die Ethik Wundts, die Rechtsphilosophie Iherings, die Sozialwissenschaft Schäffles, die Kunstphilosophie Carrieres u. a. erinnert.

Die Hauptaufgabe war von hier aus, den historischen Stoff mit diesen Ideen wirklich zu durchdringen und zu gestalten. Das hat zuerst der große Polyhistor und Dialektiker Hegel geleistet, der in seiner Religionsphilosophie sowohl den Entwickelungstrieb des Ganzen scharf hervortreten ließ als auch ein höchst feinsinniges Verständnis für die treibenden Ideen der einzelnen Erscheinungskomplexe bekundete. Aber dieses äußerst einflußreiche Werk bedeutete doch zugleich eine Verschiebung der Methode und hat durch seine Bedeutung als erste große Leistung dieser Verschiebung eine allgemeine, heute noch nachwirkende Verbreitung gegeben. Auch positivistisch angehauchte Religionsforscher wie Goblet d'Alviella und Renan kommen zuletzt auf Hegel'sche Ideen hinaus. Sie scheinen noch heute vielen für die unendlich verzweigte und von rein historischen Gesichtspunkten ausgehende Detailarbeit das beste einheitliche Band zu liefern. Wie sein Lebenswerk überhaupt die Intellektualisierung der romantischen Philosophie war, so glaubte er auch das romantische Verständnis der Religion auf das Verhältnis des Menschen zu der in ihm sich aktualisierenden Idee der logischen, sich selbst bewegenden Einheit des Universums zurückführen zu dürfen und erblickte in der Religionsgeschichte die sich stufenweise, durch die Gegensätze hin-

durch zum Bewußtsein ihrer selbst erhebende Entfaltung der Einheitsidee. Ganz abgesehen von der hierbei naheliegenden intellektualistischen Verkennung der Religion war hier die Gefahr gegeben, den religiösen Prozeß als rein menschliche Denkbewegung aufzufassen und alle Begründung der Religion in ihrem göttlichen Faktor fallen zu lassen. So ist es geschehen, daß man die Religion nur als primitive Form der philosophischen Gedankenbewegung würdigen zu können und allen Ueberschuß hierüber, namentlich den Glauben an eine Begründung in der lebendigen Selbsterschließung der göttlichen Persönlichkeit, für Illusion erklären zu müssen glaubte. War aber hiermit die Bahn einer illusionistischen Erklärung bereits betreten, so fand der empiristische, materialistische und skeptische Gegenschlag gegen die romantische Philosophie die Wege geebnet, die nunmehr auch jedes spekulativen Rückhaltes beraubte Religion vollends in das Gebiet primitiver Täuschungen zu verweisen. Es ist in der Tat sehr wohl verständlich, wie die Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die Religion in einem rein immanenten und zugleich intellektualistischen Sinne diese Konsequenzen nach sich ziehen konnte, und wie eine überwiegend naturalistische Auffassung desselben vollends nur eine illusionistische Erklärung übrig ließ. Mit der Wiedererhebung idealistischer Anschauungen zu breiterem Einflusse, der Hervorhebung einer mehr idealistischen Fassung des Entwickelungsgedankens, der neukantischen Einschränkung des Empirismus und Freigebung der Idealbildung ist aber auch der Widerspruch gegen diese Wendung der ursprünglichen Konzeption wieder schärfer hervorgetreten und die Aufgabe — nicht ohne Verdienste der Theologen — wieder zu ihren kantisch-schleiermacher'schen Ausgangspunkten zurückgeführt worden.

Die in diesem Kampfe zu Tage getretenen wichtigen Problemstellungen werden später zur Sprache kommen müssen. Auch von den verschiedenen Spielarten, welche man der Auffassung von dem eigentlich Konstitutiven in der Religion gegeben hat, mag nachher als von gegenüber der Grundidee der Methode gleichgiltigen Dingen die Rede sein. Hier gilt es nur das Hauptergebnis dieser ganzen Behandlung der Sache hervorzuheben. Die Religion

ist ein einheitliches Phänomen, das im Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtleben, aber nach eigenen Gesetzen sich bewegt, das allen anderen Lebensgebieten gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet, dessen Wahrheitsgehalt aus ihm selbst herausgesucht werden muß und das seinen vollen Inhalt in seiner geschichtlichen Bewegung und Besonderung erst empfängt und offenbart. So viele schwere und wichtige Fragen sich daran anschließen, so genügt es hier doch, darauf hinzuweisen, daß sich deren Behandlung entsprechend der ganzen Grundanschauung um zwei Probleme konzentriert, um das der Religionspsychologie und das der Religionsgeschichte. Die erstere sucht den Ort, den Ursprung und die Bedeutung der Religion im menschlichen Bewußtsein und kann eben damit allein dasjenige beibringen, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann, ohne damit aber die etwaigen spekulativen Bemühungen um das Objekt der Religion ignorieren zu wollen. Wie diese selbst abhängig sind von der Schätzung des geistigen Lebens, so kommen sie jedenfalls immer erst in zweiter Linie. Die zweite sucht Gesetz und Zusammenhang in den geschichtlichen Besonderungen der Religion und die Grundlage für einen Wertmaßstab zur Beurteilung dieser Besonderungen. Dabei ist nur hervorzuheben, daß die gesamte neuere Forschung die Religionspsychologie nicht mehr in der abstrakt-individualistischen Weise der Aelteren behandelt, welche von dem modernen, zugleich sehr stark poetisch und philosophisch angehauchten Subjekt ausgingen, sondern entsprechend der inzwischen erfolgten Erweiterung des historischen Gesichtskreises die verschiedenartigsten, insbesondere auch die elementaren und unentwickelten religiösen Zustände sowie die sozialen und kultischen Erscheinungen der Religion heranzieht. Die individual-psychologische Methode ist, wie Ihering sagt, zur historisch- und sozial-psychologischen fortgebildet. Freilich ist auch schon die Gefahr eingetreten, daß man sich mehr an unentwickelte und verkrüppelte Zustände hält als an die entwickelten und durch Differenzierung näher bestimmten, in denen naturgemäß die Eigentümlichkeit der Religion erst schärfer und klarer hervortritt, und daß man die äußeren kultischen, rechtlichen und vorstellungsmäßigen Formen der Religion, die stets eine Veräußerlichung und

oft nur der versteinerte Niederschlag der Religion sind, mit dem lebendigen Inhalt verwechselt, der in ihnen niemals aufgeht und oft nur sehr unvollkommen zum Ausdruck kommt.

Es ergiebt sich von selbst, daß in dieser ganzen Anschauung schwerwiegende Konsequenzen enthalten sind. Die einzelne, die eigene, Religion tritt aus ihrer Isoliertheit heraus in den Zusammenhang einer größeren Einheit. Der nackte Unterschied zwischen wahrer und falscher, natürlicher und geoffenbarter Religion verschwindet: die einzelnen Erscheinungen der Religion bemessen sich nicht mehr bloß nach ihrer logischen, philosophischen und historischen Möglichkeit, sondern nach ihren religionsgeschichtlichen Analogien und den hiermit angezeigten Gesetzen des religiösen Lebens. Es sind diese Konsequenzen, welche Max Müller unermüdlich seinem empiristischen und supranaturalistischen englischen Publikum predigt, wobei deren Verbindung mit seiner etwas romantischen Sprachphilosophie für uns nebensächlich ist. Die wichtigste Folge ist aber, daß hierbei überhaupt nicht von der Voraussetzung einer Normalreligion oder eines bestimmten Endziels ausgegangen werden darf, sondern daß man entsprechend dem Laufe der Geschichte die verschiedenen Religionsbildungen zunächst für sich selbst zu verstehen suchen muß, aus deren treibenden Ideen sich zwar eine ungefähre Erkenntnis der Entwicklungsrichtung ergiebt, die aber die Frage nach der normalen Religion vollkommen offen lassen, weil jede höhere sich selbst dafür ausgiebt. Man muß wenigstens hypothetisch den Anspruch der eigenen Religion auf Vollkommenheit beiseite lassen und darf sie nur als das Mittel der Anempfindung an fremde benützen. Erst aus der Vergleichung der zunächst rein als Tatsachen hingenommenen Einzelreligionen kann sich die Frage nach der relativ tiefsten und reinsten oder gar nach der vollkommenen und endgiltigen Religion erheben. Ja es muß zunächst sogar die Frage offen bleiben, ob es überhaupt eine solche geben kann, ob nicht der ganze Prozeß vielmehr in eine Mehrzahl paralleler, verschiedene Seiten auslebender Bildungen ausmünde oder ob nicht eine menschliche Gesamtkultur einen Synkretismus aller Religionen erzeugen werde.

Theologen wie Schleiermacher, Al. Schweizer u. a.

haben sich diese Konsequenzen noch verborgen; nicht weil sie von der fertigen Voraussetzung des Christentums als der Normalreligion ausgingen, sondern weil sie diese Bedeutung des Christentums im Vergleich mit anderen Religionen als so selbstverständlich ansahen, daß sie unwillkürlich die ganze Religionsentwickelung auf jenes hin konstruierten. Auch Biederman war so überzeugt von der Identität der zu ihrem Vollgehalt entwickelten Vernunft mit dem Christentum, welche ja nicht anders kann als in der letzten Erscheinung sich am tiefsten zu offenbaren, daß er die Frage gar nicht aufwarf, warum er sein Destillationsverfahren auf die christliche Dogmatik und nicht auf die einer anderen Religion anwende. Diese Selbstverständlichkeit ist uns heute erschwert, nicht bloß weil die große außereuropäische Religionsentwickelung inzwischen näher in unseren Gesichtskreis gerückt ist oder weil das Christentum überhaupt als eine komplexe Erscheinung mit starkem Einschlag der besten griechischen Gedanken zu erklären versucht wird, sondern vor allem, weil die historisierende Betrachtung selbst im Christentum zunächst nur ein, wenn auch noch so großartiges, Phänomen neben anderen Phänomenen von gleichem Anspruch zeigt.

Hingegen wurde die hier vorliegende Gefahr sehr scharf erkannt von derjenigen Theologengruppe, welche eine zeitgemäße Restaurierung der altkirchlichen Dogmatik erstrebt und deshalb vor allem die Anerkennung der ausschließlichen und unmittelbaren Göttlichkeit und Alleinwahrheit des Christentums als Ausgangspunkt fordert, von wo aus sie die anderen Religionen als Erzeugnisse der natürlichen Ausstattung der Menschen und von Gott pädagogisch auf jenes hingeleitet anerkennt. Die Gewißheit jenes Ausgangspunktes soll die innere christliche Erfahrung gewähren, welche durch das schlechthin übernatürliche Wunder der Bekehrung auch die Uebernatürlichkeit der dieses Wunder bewirkenden Faktoren, der christlichen Offenbarung und ihrer Schrifturkunde, verbürgt, die mit der Wunderhaftigkeit des Ganzen der praktischen Erfahrung auch die jedes mit ihm verknüpften theologischen Details sichert. Zugleich sei aber hiermit allein auch der wissenschaftlichen Anforderung genügt, daß man zur Beurteilung einen Wertmaßstab besitzen müsse, während die angebliche Voraussetzungslosigkeit der

rein historischen Religionsphilosophen zugleich eine Selbsttäuschung und die Entziehung der notwendigsten logischen Prämisse ihrer Aufgabe sei. Allein so stark man auch immer wieder von jenem Appell an die innere Erfahrung und von der Einfachheit jenes Gedankenganges ergriffen wird, so ist es doch unmöglich, aus einem so vieldeutigen und mit solchen anderer Art völlig unverglichenen inneren Erlebnis so ungeheuer wichtige Sätze über die historische und sonstige Wirklichkeit herauszuspinnen, während man doch sonst Tatsachen, die auch anderweitig zugänglich sind, nicht ausschließlich nach ihrem subjektiven Eindruck zu bestimmen pflegt. Ebenso unstatthaft ist es, im Namen der Unmöglichkeit einer allgemeinen Voraussetzungslosigkeit gerade die Annahme einer ganz bestimmten, sehr fraglichen Voraussetzung zu fordern. Es ist vielmehr die Eigentümlichkeit der Geschichte, daß die Wertmaßstäbe zu ihrer Beurteilung in und mit ihr selber erwachsen und aus der Zusammenfassung ihrer offenbaren Tendenzen gewonnen werden müssen. Einen zum Voraus fertigen Maßstab verlangen ist reine Sophistik, und ob es überhaupt einen absoluten Maßstab gebe, das ist ja gerade selbst eine fragliche Sache.

Aehnliche Bedenken gelten zum Teil gegen die Theologen der Ritschlschen Schule, welche zwar die Religion als ein Ganzes und Einheitliches aufzufassen pflegen und gerade um die Hervorhebung der Eigenart der Religion bedeutende Verdienste haben, welchen aber diese Verselbständigung der Religion überwiegend nur die Brücke zur Isolierung des Christentums gegenüber der Philosophie ist, und die einmal bei jenem angelangt, die anderen Religionen nicht schnell und gründlich genug wieder los werden können. Auf Grund des Gemeindeurteils und, durch dieses vermittelt, der persönlichen Erfahrung ist die geschichtliche Erscheinung Jesu als der Inbegriff aller erlösenden Wahrheit, als Aeußerung Gottes selbst, und damit selbstverständlich als absolute Wahrheit bezeugt, während die anderen Religionen mit soviel Irrtum, Rätseln und Unsicherheit behaftet sind, daß man ohne Jesus schließlich nur beim Atheismus enden würde. Allein dieses Werturteil der Gemeinde an und für sich ist durch nichts, weder durch die Innigkeit seiner Ueberzeugung noch durch die Kraft seiner Gemein-

schaftsbildung noch durch die Zahl seiner Bekenner, vor dem Verdachte der Uebertreibung geschützt und muß sich mindestens erst im Kampfe mit ähnlichen Werturteilen anderer Gemeinschaften bewähren. Das isolierte Einzelne an sich kann sich niemals als unbedingte Wahrheit wissenschaftlich bezeugen, am allerwenigsten, wenn man auf die Wunderbeglaubigung verzichtet; es ist immer der Rückgang auf ein Allgemeineres dazu nötig. Aus dem Bedürfnis, die für einen solchen Standpunkt nötige Wunderbeglaubigung zu ersetzen, erklärt sich auch die zunächst so befremdliche, künstliche Verabsolutierung des Historisch-Positiven gegenüber der allgemeinen Natur des Geistes, die gequälte Uebertreibung des Abstandes des christlichen Sittlichkeitsideales von nichtchristlichen Idealen und der Sicherheit und Gewißheit des christlichen Glaubens gegenüber anderen Ueberzeugungen. Die Einzigartigkeit des historischen Faktums und die ausschließliche Begründung auf das Eine Geschichtsfaktum im Gegensatz zu jeder Begründung in dem inneren Wesen des geistigen Lebens soll nur den älteren Supranaturalismus ersetzen und doch den Zusammenhang mit der rein wissenschaftlich-historischen Methode aufrecht erhalten. Wenn ferner Reischle diese Position dadurch wissenschaftlich zu stützen meint, daß auch er die Religionsphilosophie an einen vorher fertigen Maßstab, an einen Normbegriff, logisch gebunden wissen will und dazu das uns allen innerlich vertraute und zugleich sich selbst als Norm behauptende Christentum wenigstens probeweise empfiehlt, von dem man erst im Falle der Undurchführbarkeit dieser Beurteilungsweise abgehen solle, so ist das ein überaus künstlicher Umweg, um an das Ziel zu kommen, und zugleich eine Verkennung der Natur des Normbegriffes. Das Richtige an seinen Ausführungen hat schon Th. Ziegler darauf beschränkt, daß die eigene Religion für jeden zunächst das unentbehrliche Mittel der Anempfindung an fremde Religionen ist. Das schließt aber gar nicht aus, daß man so zum Verständnis anderer Religionen gelangt die Normativität der eigenen hypothetisch in Frage stelle. Kaftan hingegen sucht von seiner positivistischen Bekämpfung der Allgemeinbegriffe aus zu helfen, indem er zwar von der Erscheinung der verschiedenen Religionen sich den Begriff des

wesentlich in der Religion Gesuchten geben läßt, aber vermöge der Ungleichartigkeit der nur äußerlich und nominalistisch zum Allgemeinbegriff „Religion“ zusammengefaßten Erscheinungen die Möglichkeit zu eröffnen glaubt, daß die nichtchristlichen Religionen nur menschliche Postulate, die christliche dagegen göttliche Mitteilung sei. Daß diese Möglichkeit Wirklichkeit sei, geht dann aus dem inneren, keinem Menschen erfindlichen Werte des christlichen Heilsgutes hervor. Ganz abgesehen von den für alle Theologie tödlichen Konsequenzen jener positivistischen Erkenntnistheorie, von ihrer doch nur sehr mangelhaften Durchführung, bei welcher nichtchristliche und christliche Religion als Suchen und Finden aufeinander bezogen werden und das Christentum selbst ohne weiteres als einheitliches Prinzip behauptet wird, vor allem bleibt jene Würdigung des Christentums eine ganz unbegründete Willkür, die jede andere Religion ebenso für sich in Anspruch nehmen könnte. Für die nichtchristlichen Religionen die Feuerbachsche Theorie, für die christliche dagegen die supranaturalistische Offenbarungstheorie zu verwenden, ist sogar ein geradezu gefährliches Experiment, bei dem nur sehr wenigen die Wahrheit des Christentums in irgend einem Sinne bestehen zu können scheinen wird. Es sind das eben alles nur Versuche, das Christentum den Konsequenzen des religionsphilosophischen Grundgedankens zu entziehen, und wer selbst eine Zeit lang diese Isolierungsmittel dankbar benützt hat, um sich aus theologischen Nöten zu retten, weiß nur allzu gut, wie sehr hier der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Erwähnt sei nur noch, daß Herrmann die ganze Grundanschauung selbst verwirft, weil sie die Religion zu etwas Natürlichem d. h. mit Naturnotwendigkeit im Bewußtsein Gesetzten mache. Das ist aber nur eine etwas paradoxe Form, in welcher sich seine einseitig moralistische Auffassung der Religion einen scharfen Ausdruck zu schaffen sucht, während sie durch die Anknüpfung der Religion an die allgemeine Erscheinung des Sittengesetzes tatsächlich die Einheitlichkeit des religiösen Phänomens anerkennt. Von hier aus wird dann freilich wieder höchst charakteristisch die Isolierung des Christentums versucht, insoferne nur das Christentum wahrhaft sittliche Religion und ebendamit allein übernatürlichen

Ursprungs sei, da ja das Sittliche das völlig Uebernatürliche, die phänomenale Kausalität des Seelenlebens durch eine intelligible Tat Durchbrechende sei.

Eine weitere wichtige Konsequenz besteht darin, daß die Religionen zunächst nur aus sich selbst, aus ihrem eigenen Wollen und Besitzen verstanden, und nur an einander nach der ihnen gemeinsamen Tendenz und Gleichartigkeit bemessen werden wollen, daß das Maß ihrer Wahrheit zunächst nur in ihrer erlösenden, befreienden und erhebenden Kraft gefunden werde, daß das rein Tatsächliche, Unableitbare, Schöpferische und Suveräne in ihrem Wesen voll anerkannt werde. Der Tatbeweis der Energie, der Beweis des Geistes und der Kraft ist alles. Es giebt keine fremden Maßstäbe ihrer Wahrheit und ihrer Reinheit, sondern sie entwickeln in einer unberechenbaren, rein schöpferischen Fülle überwältigender Erscheinungen im beständigen Kampf mit hinderlichen Mächten der Selbstsucht, der Stumpfheit und der Phantastik ihren Inhalt und ihre Zielrichtung aus sich selbst. Vorausgesetzt, daß die Religion in der Tat ein selbständiges Lebensgebiet und nicht die Begleiterscheinung eines anderen sei, ist das nur selbstverständlich.

Dieser Umstand wird von allen denjenigen unterschätzt, welche von dem in der Religion enthaltenen Moment metaphysischer Wirklichkeitsaussage ausgehend die philosophische Entfaltung und Begründung des Gottesbegriffes für die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie halten, und den so gefundenen Gottesbegriff als die objektive Norm an die beweglichen und flüchtigen, von mancherlei Motiven getriebenen Gestaltungen der Religion anlegen, ihn mit dem einer bestimmten normativen Religion oder mit der Quintessenz aller für identisch halten oder bei ernstlicherer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwickelung ihn als die Zusammenfassung der durch alle Stufen der Religionsgeschichte hindurch zur höchsten sich bewegenden Selbstentfaltung Gottes ansehen. Hierin hatte schon die Verschiebung des religionsphilosophischen Grundgedankens bei Hegel ihren Hauptanlaß neben der allgemeinen panlogistischen Auffassung der Metaphysik. So kommt es, daß für viele die Religionsphilosophie in einer philosophischen Entwickelung des

normativen Gottesbegriffes aufgeht, zu der dann die Behandlung der wirklichen Religionen in dem Verhältnis eines Anhanges oder der kritischen Nutzanwendung oder bestenfalls des Nachweises seiner geschichtlichen Aktualisierung steht. Daher stammt auch die Verwirrung in dem Gebrauch des Wortes „Religionsphilosophie“, in welcher die einen jene philosophische Entfaltung und Begründung des Objektes der Religion, d. h. des Gottesbegriffes, sehen, während wir in ihr eine philosophische Behandlung der tatsächlichen, lebendigen Religionen selbst fordern. In jene erste Klasse gehören außer der Religionsphilosophie Hegels und Schellings alle die von Pfleiderer in seiner vortrefflichen Geschichte der Religionsphilosophie unter der Kategorie der nachhegelschen Spekulation behandelten Philosophen und Theologen. Ich erinnere beispielsweise nur an die vielgelesenen „Grundzüge der Religionsphilosophie“ von Lotze, an E. v. Hartmann, an die deutschen Theologen Biedermann und Pfleiderer, an die englischen Hegelianer John Caird und Edward Caird, von denen die drei letzteren sich um möglichste induktive Bewährung des spekulativen Gottesbegriffes an der Religionsgeschichte bemühen. Noch jüngst hat Rud. Seydel die Forderung einer Normal- und Idealreligion nachdrücklich erhoben, was sich nach ihm nur durch philosophische Feststellung des Gottesbegriffes erreichen läßt.

Der Irrtum dieser Denker besteht nicht in der oft vorgeworfenen Verwechselung des philosophischen Wissens um die Welteinheit mit dem praktischen religiösen Glauben. Sie heben zum Teil ausdrücklich hervor, daß der Fromme zu Gott sich anders verhält in der Religion als in der Wissenschaft. Vielmehr suchen sie nur für das auf die Selbstaussage der Religion gestellte Objekt eine aus der Ueberlegung aller Zusammenhänge sich ergebende Bestätigung und Norm, eine Befestigung und Begrenzung für das von ihr vorausgesetzte und in ihrer Beweglichkeit unsicher schwankende Objekt. Allein gerade das ist es, was teils unmöglich ist, teils im Widerspruch zu dem wirklichen Wesen der Religion steht. Die Unmöglichkeit liegt darin, daß alle Spekulation, deren Recht und Notwendigkeit ich gar nicht bestreiten will, niemals weiter kommt, als für die Elemente der Erfahrung in der natürlichen und

geistigen Wirklichkeit einen einheitlichen Grund logisch zu postulieren, dabei aber immer nur ganz allgemeine, unsichere und vieldeutige Grenzbegriffe gewinnt, welche wohl ein gewisses Korrelat zur religiösen Gottesvorstellung bilden, die aber im Vergleich zu der lebendigen Fülle und Bestimmtheit dieser außerordentlich dürftig und schwankend sind. Will man aber gerade die Tatsache der Religion und ihres letzten Zieles als Element in jenen Ansatz des zu lösenden Problemes aufnehmen und entnimmt man ihr wesentliche Züge zur Bestimmung jener Einheit, so ist eben die Spekulation mit abhängig von der Tatsächlichkeit der Religion und findet nicht diese in jener, sondern jene in dieser ihre Norm. Man muß dann schon sehr sicher nachgewiesen haben, daß eine bestimmte Religion wirklich die abschließende Vollendung aller Tendenzen der religiösen Anlage sei, wenn man ihr die maßgebende Richtung für die Bestimmung jener Einheit entnehmen will, oder man muß die Bestimmtheit der einzelnen Religionen in dem Abgrund jener metaphysischen Allgemeinheiten versenken. Meistens fehlt das erste und geschieht das zweite. Beides ist in gewissem Grade bei den großen Werken Pfleiderers und E. Cairds der Fall. Namentlich ist das „genetisch-spekulative" Verfahren Pfleiderers, die einzelnen christlichen Hauptbegriffe aus der religiösen Gesamtbewegung in gerader Linie erwachsen zu lassen und sie so in ihrer Gesamtheit sowohl als die treibende Kraft der Gesamtentwickelung wie als den Inbegriff der spekulativen Welterkenntnis darzustellen, in hohem Grade bedenklich, wie das auch schon Biedermann bemerkt hat. Es kann also von einer Bestätigung und Normirung der Gottesidee einer Religion durch eine von ihr unabhängige Spekulation nicht die Rede sein. Allein eine solche Bestätigung durch die Einsicht in den Zusammenhang der Wirklichkeit und des göttlichen Wesens ist auch für die Religion gar nicht zu verlangen, denn sie wäre das Ende aller Religion. Gott hat jene Einsicht, aber ihm schreiben wir auch keine Religion zu. Für den Menschen aber, der die Einheit und Notwendigkeit des Wirklichkeitszusammenhangs schon deshalb nicht erkennen kann, weil er nur ein Minimum von ihm — und auch dieses noch lückenhaft — erfährt, ist gegenüber dem Unendlichen allein dasjenige Verhalten möglich, das wir Religion

nennen, die demütige und ehrfürchtige, die hoffende und vertrauende Hingabe an die verschiedenen aufblitzenden Spuren seiner Offenbarung. Der große bange Schauer vor dem allen Verstand und alle Phantasie Uebersteigenden, das Entsetzen und die schweigende Furcht vor dem Unergründlichen, die Unterwerfung des Willens unter etwas, das man glaubt, weil man es nur teilweise sieht, die sehnsüchtige Hingabe an das, was uns von dem Unerforschlichen ermutigend und stärkend entgegentritt, alles das gehört ganz wesentlich zur Religion. Man braucht Jacobis Dualismus zwischen Herz und Verstand nicht zu teilen, wenn man sein Wort durchaus richtig findet, daß ein erkannter Gott gar kein Gott sei. Die metaphysischen Religionsphilosophen haben auch nur deshalb Religion, weil sie ihrer Religionsphilosophie nicht recht trauen oder doch die Unbestimmtheit der von ihnen entwickelten Idee noch empfinden. In dem Maße, als sie wirklich alle Zusammenhänge erkannt zu haben glauben, schwindet auch fühlbar die Wärme und die Kraft ihrer Darstellung. Starke religiöse Wirkungen gehen von solchen Büchern nicht aus. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Gottesbegriff der Religionen gar keine spekulative Behandlung zuließe und daß die subjektive religiöse Gewißheit sich nicht auch darüber zu vergewissern suchen dürfe, ob ihrem Glauben nicht unübersteigliche Hindernisse in den Tatsachen und Verhältnissen der Wirklichkeit entgegenstehen. Aber davon kann keine Rede sein, daß die philosophische Behandlung des Gottesbegriffes dazu dienen könne, irgend eine Religion als die absolute und endgiltige zu beweisen, man fange das nun so oder so an. Es ist auch bei dieser Behandlungsweise unmöglich, die Konsequenzen des religionsphilosophischen Grundgedankens zu umgehen. Die Religionen sind in allererster Linie reine Tatsachen und spotten aller Theorien. Nur sie selber geben die wesentliche Auskunft über sich. Alles andere kommt erst in zweiter Linie.

II.

Es leuchtet ein, daß eine Grundanschauung, die in solchen Konsequenzen sich auswirkt, von großer Bedeutung für unsere ganze religionswissenschaftliche und theologische Arbeit ist. Sie wird von

den Gläubigen selbst meist nur mit Einschränkungen geteilt, sie wird mit aller Energie von den Ungläubigen bestritten. Um so wichtiger ist es, sie wissenschaftlich zu begründen, d. h. als beste Erklärung der wirklichen Erscheinungen zu erweisen. Ich halte mich dabei zunächst an die erste, oben bezeichnete Gruppe von Problemen. Was lehrt die Religionspsychologie? Was ist die Religion selbst, von deren Behandlungsweise bisher nur die Rede war, in ihrer allgemeinsten psychischen Erscheinung?

Diese Frage, an welche sich bereits eine ganze theologische Scholastik mit endlosem Nüancieren und Verbessern, Bekämpfen und Wiederaufnehmen gewisser Schlagworte angeschlossen hat, ist einfach genug zu beantworten, wenn man sie von aller Verquickung mit ontologischer und psychologischer Metaphysik, von allen apologetischen oder religionsfeindlichen Seitenblicken freihält. Sie ist genau dasselbe, was alle anderen Erlebnisse des Bewußtseins auch sind: eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen. Eine, wenn auch noch so einfache, Vorstellung ist immer der Ausgangspunkt, an den das übrige sich anschließt, nicht ohne mancherlei Rückwirkungen auf die Vorstellung. Es ist das nur ein komplizierterer Fall der einfachsten psychischen Elementarerscheinung, die allem Bewußtsein in allen seinen Bildungen zu Grunde liegt: die einfache Empfindung von einfachen Gefühlen der Lust und Unlust beantwortet, woraus dann Willenserregungen erwachsen, ist das einfache, in Wirklichkeit aber stets schon in Komplikationen auftretende Grundphänomen. Keine Empfindung ohne mitschwingende, wenn auch ganz leise Gefühlsbegleitung und Willenserregung. Keine Gefühls- und Willenserregung ohne vorausgehende, wenn auch noch so schwach bewußte Empfindung. Aus diesen Elementen, deren Zurückverfolgung ins Unbewußte uns hier nicht interessiert, baut sich der Inhalt der bewußten Psyche auf. Die Empfindungen verbinden sich zu Vorstellungsbildern und die erregten Gefühle und Willensimpulse ergeben in ihrer Resultante die hieran angeschlossenen, aber nicht immer auf bestimmte Anlässe einzeln zurückführbaren Zustände der Stimmung und Gesinnung. Diese Grundelemente und ihren Zusammenhang hat Wundt in seiner Psychologie und

seinen Essays vortrefflich dargelegt. Wenn man unter Intellekt die Fähigkeit, Objekte aufzunehmen, und unter Wille die allgemeine Fähigkeit versteht, auf diese Objekte mit Gefühlen und Impulsen des Handelns zu antworten, so sind Intellekt und Wille die Komponenten jeder Funktion. Intellekt und Wille sind immer zusammen und überall hat der Intellekt die logische Priorität. Die Religion ist nur ein komplizierter Einzelfall dieser allgemeinen Grundfunktion, ein Inbegriff von Vorstellungen mit meist sehr komplizierten Gefühlserregungen und Willensfolgen. Der Inhalt der Vorstellungen kann dabei ein ungeheuer verschiedener sein, Gefühle und Willensimpulse können die verschiedenste Färbung und Richtung annehmen. Das Ganze bleibt immer das Gleiche: die Vorstellung übermenschlicher, zu verehrender Mächte oder Wirklichkeiten, die ihrer Bedeutung entsprechend von starken Gefühlen begleitet ist, aus denen sich mancherlei Willenshandlungen kultischer und meist auch moralischer Art ergeben; das Ganze in Tradition und Sitte herrschend über eine Mehrzahl von Menschen und dementsprechend in allerlei äußeren Formen sich verfestigend. Man hat dem durch den Hinweis auf den Buddhismus entgegnen wollen, der bekanntlich von keiner solchen Vorstellung einer Gottheit ausgeht. Allein abgesehen davon, daß dies nur von dem ursprünglichen und auch da nur von dem philosophischen Buddhismus gilt, so liegt doch vor Augen, daß diese ganze Richtung durchaus von Vorstellungen ausgeht und nur aus der Umbildung erklärbar ist, welche die brahmanische Philosophie der indischen religiösen Vorstellungswelt gegeben hat. Die Vorstellung der endlos wechselnden, in rastloser Wanderung auch die Seelen in ihre Gesetze des Wechsels verstrickenden Phänomenalität ist der alles beherrschende Ausgangspunkt, und, soferne diese Lebensrichtung religiösen Charakter hat, d. h. den Menschen auf das hinter jener Phänomenalität liegende, in der Askese erreichbare, süße, selige Nichts hinweist, hat auch die Vorstellung dieses Nichts und der Ordnung, in der die Möglichkeit einer Rückkehr aus der Weltunrast und dem Weltleid zur Ruhe begründet ist, eine von E. v. Hartmann sehr richtig hervorgehobene Analogie zur Gottesvorstellung. Gerade diese Vorstellung aber ist die Schöpferin des buddhistischen religiösen Fühlens und Handelns. Sofern es sich

aber um die skeptischen Betrachtungen buddhistischer Metaphysiker handelt, die auch das Dasein des Buddha und der Erlösung als Illusion bezeichnen, haben wir es mit keiner Religion mehr zu tun, sondern mit deren Umschlag in prinzipiellen atheistischen Illusionismus. Wenn ferner Bender den Kultus vor dem Glauben an die Götter, denen er gewidmet ist, erörtert, so soll dies nur ein Mittel sein, den eudämonistischen Charakter des letzteren scharf zu beleuchten. Seine daran anschließende Theorie der Priorität von Gefühlen und Bedürfnissen vor der Gottesvorstellung ist aber lediglich Hypothese und Erklärung der erstmaligen Entstehung, deren Güte oder Schlechtigkeit uns hier nicht interessiert. Es muß nur gegen die beliebte Vermischung von Hypothese und Tatsache Einspruch erhoben werden. Jene Hypothese mag vielleicht auf uns unbekannte Zeiten zutreffen. Ueberall, wo wir Religion kennen, und zwar schlechterdings überall geht ihr im Einzelnen die Tradition einer Gottesvorstellung voraus, auf welche die stärksten Rückwirkungen von Bedürfnis und anderen Dingen erfolgen mögen, die aber doch unbedingt stets das prius ist.

Es ist nun natürlich die Frage, woher diese Vorstellung mit ihren Folgen entsteht. Dazu ist aber ein tieferer Blick in die Struktur der Psyche nötig, die Vorstellungen verschiedener Art und Herkunft enthält und somit eine bestimmtere Lokalisierung des religiösen Erlebnisses gestattet. Es handelt sich hierbei nicht um gesonderte „Organe" oder „Vermögen", wie das manchmal dargestellt worden ist und Anlaß zu mancherlei Einwänden gegeben hat. Es ist stets die ganze Seele tätig, aber sie betätigt sich an verschiedenem Stoffe und mit verschiedenem Verhältnis der in jeder Funktion zusammen auftretenden Momente. Die Beachtung dieser Unterschiede ergiebt eine genauere Bestimmung des Ortes der Religion, von wo aus sich dann erst die endgiltige Fragestellung bezüglich ihres Wesens gewinnen läßt.

Es ist hierbei zunächst nicht die Rede von den verbindenden und verknüpfenden Funktionen, die immer in irgend einem Grade und zum Teil schon vor dem Bewußtwerden des einzelnen Phänomens oder Gedankens tätig sind. Es ist nur nötig, diese formalen Funktionen von dem tatsächlichen Inhalt der Seele scharf

und klar zu unterscheiden. Die beiden wichtigsten unter ihnen erfordern aber allerdings, da sie mannigfach mit der Religion in Verbindung gebracht worden sind, vor der Analyse jenes Inhaltes einige Beachtung. Es sind die logische Verknüpfung nach den Gesetzen des Widerspruchs und des Grundes, welche je nach der Ausbildung dieses verknüpfenden Triebes mit verschiedener Stärke und Sorgfalt arbeitet, und die assoziative Verknüpfung auf Grund der Erinnerung, in welcher die Phantasie mit ihren verschiedenen Betätigungen begründet ist. Bezüglich der ersteren ist es von entscheidender Wichtigkeit auch in unserer Frage, im Auge zu behalten, daß diese logischen Verbindungen immer nur Gegebenes ordnen und klären, aber niemals Inhalte erzeugen. Die Logik trennt, was der naiven Meinung verbunden scheint, verknüpft, was ihr getrennt scheint, und baut eine wissenschaftliche Weltanschauung auf, die sich aber von der naiven nur durch das größere Maß der auf die richtige Verbindung und Verhältnisbestimmung verwendeten Sorgfalt unterscheidet und welche wie diese an die Tatsächlichkeit des natürlichen und geistigen Daseins gebunden bleibt. Sie ist in ihrer Verknüpfungsweise abhängig von der tatsächlichen Beobachtung des wirklich Zusammenseienden und des wirklich aus- und miteinander Folgenden, ist daher den größten Schwankungen unterworfen, ist eine andere auf dem Gebiete der Naturwelt und auf dem der Geisteswelt. Sie ist in ihren Kombinationen bestimmt durch die Richtungen, welche die Werte der einzelnen Objekte der Aufeinanderbeziehung geben und daher mitabhängig von dem gefühlten Wert der Dinge und den inneren Wandlungen dieser Werte. Gemeinsam ist ihr in allen diesen Formen nur das Streben nach Notwendigkeit der Verknüpfung und eben damit nach Einheit und Zusammenhang. Weil sie von dem Gesamtdatum der Wirklichkeit nur einen verschwindenden Ausschnitt zur Bearbeitung hat, und weil dieser Ausschnitt selbst in rastloser innerer Bewegung und Verwandelung begriffen ist, kommt sie niemals zur Ruhe und niemals zum Ganzen. Weil sie aber zum Ganzen streben muß, verwechselt sie gerne den Trieb nach Einheit mit dem Besitz der Einheit. Wer an einzelnen Tatsächlichkeiten und Werten hängen bleibt, ohne sich um deren Kombinierbarkeit mit anderen Tatsachen

zu bekümmern, ist ein beschränkter Denker von engem Horizont oder ein eigensinnig an bestimmte Eindrücke sich festklammernder Gemütsmensch. Wer über der zu gewinnenden Einheit des Zusammenhangs die liebevolle Versenkung in die einzelnen Tatsächlichkeiten zurückstellt und zum Zweck reinlicheren Abschlusses sich um die aus den Werten erwachsenden Direktiven wenig kümmert, ist ein vorschnell und einseitig abschließender Intellektualist. Immer handelt es sich nur um das mutmaßlich richtige Verhältnis der Inhaltlichkeiten des Daseins, nie um die positive Erzeugung solcher. Alle großen philosophischen Systeme unterscheiden sich nur dadurch, daß sie verschiedene Momente jener zum Ausgangs- und Zielpunkt ihrer Verhältnisbestimmungen machen. Auch die Kritik der reinen Vernunft ist nur ein solches Werk des Tatbestände kombinierenden und in ihr richtiges Verhältnis setzenden Scharfsinnes, nicht die Grundlage, sondern ein Erzeugnis des Denkens, das auch in ihr an die tatsächlichen Inhalte des Lebens gebunden bleibt. Nur insofern vermag das Denken produktiv zu erscheinen, als es oft genötigt ist, für verschiedene in der unmittelbaren Erfahrung getrennte Dinge eine höhere, nicht unmittelbar erfahrbare Einheit, einen nicht weiter nachweisbaren Grund zu postulieren. Aber diese Postulate müssen sich entweder experimentell verifizieren lassen, oder sie müssen zu irgend einem der großen Inhalte des Lebens in unlösbarer Beziehung stehen. Einen selbständigen neuen Inhalt erzeugen sie nicht. So hat man oft die religiöse Vorstellung auf ein derartiges aus dem Kausalitätstrieb erwachsenes Postulat zurückführen wollen. Aber in keinem uns bekannten Falle ist jemals die Religion so entstanden, sie entsteht, soweit wir zurückgehen können, überall an einer bereits überlieferten Vorstellung. Und was sie ist, ist sie nicht durch die Befriedigung des Denkbedürfnisses in jener Vorstellung, sondern durch ihren eigenen inhaltlichen Wert, durch ihre Verflechtung mit allem idealen Sinn des Daseins, mit der Sehnsucht des Herzens und der Empfindung eines unendlich Uebermenschlichen. Alle ihre Helden und Propheten haben sich um Einheit und Grund spurwenig gekümmert, sondern mit vollster Gleichgiltigkeit gegen diese Fragen nur in dem unmittelbar erlebbaren und erfahrbaren Inhalt gelebt. Daß die

religiöse Vorstellung, einmal vorhanden, das kausale Bedürfnis entweder unmittelbar mitbefriedigt oder ihm einen letzten Endpunkt darbietet, ist natürlich. Aber daß die bloße Vorstellung einer Ursache das ganze Phänomen der Religion erzeuge oder doch einmal ganz am Anfang erzeugt habe, ist undenkbar. So unendlich wichtig das logische Denken für die Auffassung aller Dinge und auch für die des religiösen Lebens selbst ist, es ist doch nicht sein Grund, sein einfacher Ursprung. Insoferne jedoch diese Erklärungstheorie durch Vereinigung mit anderen sich zu verstärken sucht, wird sie später noch behandelt werden müssen.

Auch in zweiter Hinsicht sind einige die Religion betreffende Punkte hervorzuheben. In der assoziativen Erinnerung und der Hervorrufung von Verwandtem durch Verwandtes ist es begründet, daß ein aus irgendwelchem Anlaß entstandenes Gefühl Vorstellungen hervorrufen kann, die einem ähnlichen, entgegengesetzten oder zufällig mit ihm verbundenen Gefühl einstmals als Anlaß und Grundlage gedient hatten. Der Durst ruft die Vorstellung des letzten guten Trunkes hervor. Man weiß, wie ungeheuer oft Aehnliches stattfindet und ein wie großer Teil des Seelenlebens in derartigen, von keiner direkt entsprechenden Wirklichkeit hervorgerufenen Vorstellungen träumend, hoffend und fürchtend verläuft. So kann der Schein einer vollständigen Umkehrung des oben bezeichneten Grundverhältnisses von Wahrnehmung und Gefühl, Intellekt und Wille eintreten. Bekanntlich hat man auf diese Weise auch die religiöse Vorstellung zu erklären versucht als Vorstellung einer menschenähnlichen Macht, die in gesteigerter Kraft uns von Uebeln zu befreien vermag wie ein Mensch dem andern es leisten kann, so daß die Erweckung von allerhand Bedürfnisgefühlen die Vorstellung einer solchen Macht erzeugen und immer mehr steigern könne. Dieser Erklärungsversuch, der die Religion wenigstens in engste Verbindung bringt mit den genießbaren und fühlbaren Inhalten des menschlichen Lebens und daher ihrem wirklichen Wesen jedenfalls näher kommt als der vorhin erwähnte, wird uns ebenfalls noch später beschäftigen. Hier ist nur zu entgegnen, daß er der Selbstaussage aller ächten Religion vollständig widerspricht und auch höchstens auf die urgeschichtliche Entstehung derselben

zutreffen könnte, da in dem Bereich der Geschichte das nachweislich nicht ihre Entstehung ist. Zuerst wollen wir daher sehen, ob die Religion nicht ihrer Selbstaussage entsprechend unter den unmittelbar und rein tatsächlich gegebenen Inhalten des Seelenlebens ihren Ort hat.

Zuvor ist hier jedoch noch einer anderen Bedeutung der Phantasie für die Religion zu gedenken, die auch da, wo man diese nicht in der oben bezeichneten Weise zu erklären unternimmt, volle Beachtung verdient. Die Phantasie ist nämlich nicht blos der zufällige Ablauf von allerhand irgendwie veranlaßten Assoziationen, sondern ist zugleich durch die Assoziation bestimmter Bilder und Eindrücke mit dem idealen Inhalt des menschlichen Gemütes das Ausdrucksmittel eben dieses Inhaltes. Alles menschliche Denken, Sprechen und Bilden ist ausschließlich an Bilder aus der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit gebunden und nur an und in dieser Sinnlichkeit wird zugleich die Idealwelt aufgenommen, erfahren und verwirklicht. So werden notwendig diejenigen sinnlichen Bilder und Eindrücke, welche als Medien jener Erfahrungen gedient haben oder die mit ihnen irgend eine Verwandtschaft besitzen, zu bald wechselnden und stets neu sich ergänzenden, bald bleibenden und unablöslichen Werkzeugen für die Selbstvergegenwärtigung, Darstellung, Wiedererweckung und Mitteilung jener idealen Erlebnisse. So enthält alle Kunst und Poesie neben ihrer rein ästhetischen Formwirkung die gewaltigsten Ideen, die auf andere Weise überhaupt nicht aussprechbar sind und wird dadurch zu einem der mächtigsten Mittel der Gemütsbildung. So verleugnet die abstrakteste Sprache der Philosophie nicht ihre Herkunft aus den kindlichen Metaphern der symbolisierenden Phantasiesprache. So ist auch für die Religion ihr ganzer idealer Inhalt geknüpft an die Bilder und Medien, durch welche er an das Gemüt kam oder mit welchen die betreffenden Erlebnisse irgend eine Analogie haben, die so innig mit diesem Gehalte verknüpft sind, daß sie als unentbehrliche Symbole der religiösen Sprache und Darstellung einverleibt werden. Himmel, Licht, Erlösung, Schöpfung, Vatergott, Gotteskind sind solche Bezeichnungen, die nur der Theologie Begriffe sind, die in Wahr-

heit aber solche Symbole der religiösen Phantasie sind und in kein System sich einfangen lassen. Es wird später hieran erinnert werden müssen.

Mit diesen Bemerkungen über die formalen oder verknüpfenden Funktionen sind derart bereits Bemerkungen verbunden worden, welche erst für einen späteren Zeitpunkt der Untersuchung bedeutsam werden. Zunächst handelt es sich aber noch um den Inhalt der Seele, den sie derart bearbeitet, um die Elemente, die sie derart verknüpft, die freilich niemals als ganz einfache, unzusammengesetzte Elemente vorkommen und besonders im historischen Entwickelungsstadium der Menschheit schon ziemlich komplizierte sind, die aber im Gegensatz zu den bisher bezeichneten Verknüpfungsfunktionen den Charakter der inhaltlichen Gegebenheit tragen. Diese ganze Masse zerfällt nun aber gleich beim ersten Blick in zwei bei gleichem formellem Charakter, doch deutlich verschiedene Sphären, in Wahrnehmungen und Vorstellungen einer Sinnenwelt und in solche einer Idealwelt. In der ersten stehen wir der strahlenden, tönenden, undurchdringlich festen, körperlichen Welt der Dinge gegenüber, die unsere Sinne uns zeigen, die wir durch richtige Kombination ihrer Elemente zu verstehen und damit zu beherrschen versuchen; in der letzteren finden wir die dem inneren Leben Sinn und Halt, dem äußeren Form und Ziele gebenden Ideen des Schönen, des Guten und des Göttlichen, welche nur an der sinnlichen Welt entstehen und nur in ihr auszuwirken sind, die aber doch deutlich von ihr unterschieden sind und ein selbständiges Dasein führen. Ueber den ersten Punkt ist hier nichts weiteres zu bemerken, über den letzteren aber sind freilich mancherlei andersartige Ansichten verbreitet. Diejenigen, welche überhaupt nur eine entwickelungsgeschichtliche Erfüllung der leeren Psyche aus der sinnlichen Außenwelt annehmen und welche sie dementsprechend nur durch die an diese angeschlossenen Wertgefühle regiert sein lassen, haben die Ideen der Idealsphäre aus der sinnlichen abzuleiten und derart Moral und Aesthetik auf die rein sinnliche Erfahrung zu begründen versucht, während sie die Religion als ein veraltetes, aus kindlicher Personifikation der Natur hervorgegangenes Phänomen ansehen. Aller ideale Besitz

des Geistes sei so aus seiner Welterfahrung erwachsen und erscheine nur bei der geschlossenen und einfachen Gestalt, die er in der Vererbung durch zahlreiche Generationen angenommen hat, als ein auf sich selbst beruhendes Urdatum des Bewußtseins. Allein das ist ein Grundirrtum, der auf der vollständigen Verkennung der einheimischen unableitbaren Kräfte und Zwecke des Geistes beruht, der gerade den Geist selbst völlig ignoriert, welcher doch auch für seine Theorie der phänomenalen Erfahrung und ihrer durchgängigen Beziehbarkeit und Beherrschbarkeit die Voraussetzung bildet. Ist aber der Geist und seine logische Natur die Voraussetzung aller Erfahrung und Erfahrungsbearbeitung, so ist es doch nichts Auffallendes, daß er außer seiner bloßen Geistigkeit und seiner logischen Natur auch die anderen idealen Triebe als selbständige und unableitbare Anlagen in sich enthalte, die ihm erst Inhalt und Leben geben. Dabei bleibt der Zusammensetzung durch Entwickelung und Vererbung immer noch ihr berechtigter Spielraum. Man braucht diese zum Beispiel in J. St. Mills Three essays on religion entwickelte Position nur ernstlich durchzudenken, um die schreiende Inkonsequenz zu entdecken und zu empfinden, wie unableitbar hierbei die ideale Welt wird, auch wenn sie wie hier nur auf eine kühle, verständige Ethik der Gesamtwohlfahrt reduziert wird. Aber auch ein großer Teil der unter uns verbreiteten idealistischen Anschauungen steht unserer Auffassung entgegen. Sie lassen zwar jene Idealwelt in einheimischen Kräften des Geistes, in idealen „Anlagen" begründet sein, betrachten sie aber als ein lediglich in der kausalen Reihenfolge der Entwickelung aus diesen Anlagen herausgesponnenes, entwickeltes und verwickeltes Erzeugnis der Tätigkeit des Geistes selbst. In der sinnlichen Sphäre stehen wir vor einem reinen Faktum, das dem Geist gegeben ist, in der Idealwelt sehen wir sein eigenes Erzeugnis, das er rein aus sich, aus seinen eigenen keimhaften Anlagen in den mancherlei Lagen vermöge einer strengen psychischen Kausalität gebildet hat. Und doch handelt es sich hier nach der Aussage Aller um Erfahrung und Wahrnehmung unsinnlicher, vom Menschen unabhängiger, nicht dem Individuum, sondern dem Geiste überhaupt geltender Gesetze, um Ideen, die bei aller Mitbestimmung durch

die gegebene Lage und durch menschliches Nachdenken und Anwenden doch an allen ihren großen Quellpunkten ohne Reflexion und Grübeln, ohne Ableitung und berechenbare Notwendigkeit aus den Tiefen des Lebens hervorbrechen, und welche jeder sich auf sie sammelnde Mensch in seinem Innern wie eine zwingende, von ihm unabhängige Wirklichkeit empfindet, um eine Wechselwirkung mit einer unsinnlichen Welt, die in beständiger innerer Bewegung uns trägt und aus den Tiefen unseres Lebens alle großen Ueberzeugungen hervorbrechen läßt, um eine volle Analogie mit der sinnlichen Wahrnehmung. Es genügt doch nicht, keimhafte Anlagen anzunehmen und durch entwickelungsgeschichtliche Kombination und Erweiterung derselben die Idealwelt entstehen zu lassen, welche aus jenen kleinen Elementen für sich allein nicht erklärbar ist, sondern in fortwährender Berührung und Vertiefung wahrhaft neue Impulse erfährt; und nimmt man einmal in den Keimen einen Zusammenhang mit einer der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Gesamtvernunft an, so muß man das wohl auch in der Fortentwickelung vermuten. In der Verkennung dieses Thatbestandes äußert sich m. E. eine fatale Folge kantischer Theorien, die für Kant selbst auf dem Standpunkt seiner Freiheitslehre weniger bemerkbar war, die aber bei Weglassung oder Umbildung dieser Freiheitslehre empfindlich hervortritt. Die Welt der inneren Erfahrung war ihm genau so rein phänomenal wie die der äußeren und daher in gleicher Weise dem rein mechanischen Kausalitätsbegriff unterworfen. Da es sich aber in der Außenwelt immer um räumliche und damit substanziell gedachte Körper handelt, so schwand hier der Gedanke niemals, was diesen auf uns phänomenal wirkenden Körpern für eine transsubjektive Beschaffenheit eignen möge. Die in der inneren Erfahrung wirkenden Ideen aber sind unräumlich und substanzlos, sie erscheinen nur in kausaler Zeitfolge, und so trat hier die Frage zurück, was in diesen Ideen als transsubjektive Wirklichkeit auf uns wirken möge. Sie blieben das in kausaler Zeitfolge aus dem Subjekt herausgesponnene Erzeugnis seiner Anlagen und Verhältnisse. Die mit der kantischen Theorie verbundene absolute Trennung von Wesen und Phänomenalität und die Auslieferung aller Phänomenalität, der

äußeren wie der inneren, an ein mechanisches Kausalgesetz hat bei vielen zur Verkennung dessen geführt, was den Menschen in lebendiger Wechselbeziehung zeigt zu einer ihn umgebenden unermeßlichen Wirklichkeit, einer sinnlich und unsinnlich ihn umfassenden, erzeugenden und tragenden Wirklichkeit.

Sehen wir so die Inhalte der Seele aus verschiedenen Sphären oder Momenten der Wirklichkeit herstammen, so erscheint auch die gemeinsame psychische Grundfunktion, die Verbindung von Wahrnehmung und Gefühl, beidemale in verschiedener Weise, d. h. mit einer dem Gegenstand entsprechenden Verschiedenheit in dem Verhältnis ihrer beiden Komponenten. In der sinnlichen Sphäre erscheint sie als sinnliche Wahrnehmung und sinnliches Gefühl, wobei aber infolge der allgemeinen Gleichheit und Deutlichkeit der Wahrnehmung, sowie der Unbeteiligtheit des tieferen Wesens der Persönlichkeit die begleitende Gefühlsreaktion sehr zurücktreten, leicht abgetrennt und bis zum bloßen Interesse an der Richtigkeit der Wahrnehmung oder gar zur Unbewußtheit herabsinken kann. Es handelt sich daher hier um etwas vergleichsweise Objektives, vom Subjekt Abtrennbares, wie das ja auch in den Naturwissenschaften, die diese Sphäre wissenschaftlich verarbeiten, zu Tage tritt. In der unsinnlichen Sphäre hingegen handelt es sich um ideale Wahrnehmungen geistiger Wirklichkeiten und ideale Wertgefühle mit den entsprechenden Willensantrieben, um Intuition und Enthusiasmus, wie es in der halb mythologischen Weise hellenischen Denkens Platon so großartig gezeigt hat und wie es seit ihm von einer langen Reihe von Forschern und Denkern immer wieder dargestellt worden ist. Hier haben wir es nicht zu tun mit einer dem inneren Wesenskern des Menschen fremden und unverständlichen, rein phänomenalen Naturwelt, sondern mit der seinem innersten Wesen verständlichen, sich selbst bejahenden, den ganzen unmittelbar empfindbaren Gehalt und Sinn des Lebens ausmachenden Inhaltlichkeit des Geistes. Daher finden wir diese Ideen trotz ihrem Zuge zur Allgemeinheit und Notwendigkeit doch überall in der engsten Beziehung zur persönlichen Individualität, in tiefster Verflechtung mit dem Sehnen und Streben des Subjektes, in unablösbarer Begleitung energischer,

den ganzen Menschen ergreifender Gefühle, in relativer Abhängigkeit von dem Eingehen und der Hingabe des Willens, der sich für sie bilden und sammeln muß, sich ihrer Motivation stets von neuem und immer hingebender unterstellen muß, wenn sie das vielspältige und an der zerstreuenden Sinnenwelt herangewachsene menschliche Wesen dauernd ergreifen sollen. Daher kommt die scheinbare Undeutlichkeit und Ungleichheit der Ideen, die sich von der Gleichheit und Deutlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung so scharf unterscheidet, daher ihre Berufung auf die von ihnen erweckten Wertgefühle und Willensimpulse. Der Zusammenhang dieser Erkenntnis mit dem seinem Wesen nach der sittlichen Entwickelung unterstehenden Willen hat ferner die Folge, daß sie nur in der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechtes und in der persönlichen Einzelentwickelung allmählich wachsen können, während die Wahrnehmung der Sinnenwelt im Prinzip immer die gleiche ist. Das Anschauungsbild des Baumes untersteht einer viel geringeren Entwickelung als die Idee der Liebe oder der Wahrhaftigkeit. Daher hat man versuchen können, diese Sphäre als rein praktische oder als die der „Werturteile“ zu bezeichnen und als solche vollständig in sich abzuschließen, wobei man nur gern vergißt, daß diese praktischen Wertempfindungen sich immer auf eine zuvor gegebene Idee beziehen müssen und daß sich diese Ideenwelt nicht willkürlich abschließen läßt, sondern notwendig das Denken auffordert, ihren verschiedenen Gestaltungen das richtige Verhältnis unter sich und zu den sonstigen Tatsachen der Wirklichkeit auszufinden. Tatsächlich geraten diese verschiedenen Gestaltungen, wie sie verschiedenen Stufen und Arten angehören, oft genug unter sich in lebhaften Kampf, und ebenso oft stoßen sie mit einer erweiterten, zurückgebliebenen oder irregeleiteten Erkenntnis der Tatsachen in Natur und Geschichte hart zusammen. Aber der Unterschied beider Erkenntnissphären ist allerdings von Bedeutung. Können in der rein phänomenalen sinnlichen Sphäre die Vorstellungen fast ganz abgetrennt werden von ihrer Gefühlsbegleitung und beruht ihre Evidenz eben auf dieser von aller subjektiven Gefühlsverschiedenheit ablösbaren Gleichheit und Deutlichkeit, so können die Ideen niemals von den sie begleitenden

Wertgefühlen und Willenserregungen abgelöst werden und beruht ihre Evidenz nicht bloß auf ihrem Vorhandensein im Geiste überhaupt, sondern besonders auf ihrer den Geist erhebenden und leitenden Macht, der man sich hingeben muß, wenn man die Keime dieser Ideen nicht vertrocknen lassen will. Ihre praktische Unentbehrlichkeit und ihre positiven Leistungen für das geistige Leben sind ein Bestandteil ihrer Evidenz und die Grundlage zur Bemessung ihres jeweiligen Wertes. Der Vorteil der leichter zu erweisenden Evidenz in der ersten Sphäre gleicht sich für die schwerer zu gewinnende, in persönlichem Durchleben erst voll zu erarbeitende Evidenz der zweiten dadurch aus, daß wir es in jener mit einer fremden, uns undurchdringlichen, rein faktischen Phänomenalität, in dieser aber mit dem unmittelbar verständlichen und unsern Daseinswert bestimmenden eigenen Leben des Geistes selbst zu tun haben. Die weiteren Fragen nach dem genaueren Verhältnis jeder Sphäre zu der ihnen entsprechenden transsubjektiven Wirklichkeit und die nach dem mutmaßlichen Verhältnis dieser beiden Wirklichkeiten zu einander, sowie schließlich die Frage nach dem Verhältnis der in ersterer geltenden phänomenalen Kausalität zu der ideellen Motivation des sich innerhalb gewisser Grenzen selbst bestimmenden Willens, alles das können wir als philosophische Detailfragen hier bei Seite lassen. Hier interessiert uns nur die Tatsache, daß die Religion nach ihrer unabänderlichen Selbstaussage sich in dieses Gebiet der idealen oder unsinnlichen Erkenntnis stellt und zunächst auch alle Eigentümlichkeiten dieser Erkenntnisart zeigt. Daher haben auch Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie in fast allen Systemen seit Kant die parallelen Disziplinen gebildet, in welchen der ideale Inhalt des geistigen Lebens nach seiner Genesis und seinem Gehalte entfaltet wird.

Damit ist freilich die Sache nicht erledigt, vielmehr tritt erst jetzt der Punkt heraus, der bei den meisten modernen Forschungen über die Religion die Hauptschwierigkeiten dargeboten hat. Die religiöse Intuition unterscheidet sich nämlich sehr wesentlich von der ästhetischen und moralischen. Die beiden letzteren beziehen sich auf Ordnungen und Gesetze, die als solche dem Geiste immanent sind, die in ihrer spezifisch menschlichen Gestalt nur in die beson-

dere Form der menschlichen Geistesanlagen eingehen. Dagegen bezieht sich die Religion, wenigstens die naive und wirkliche Religion des täglichen Lebens, auf eine für sich seiende Wesenheit, auf etwas vom bloßen Prinzip des geistigen Lebens Unterschiedenes, etwas in sich Geschlossenes und irgendwie „Persönliches", das als unterschiedene Wesenheit dem frommen Subjekt gegenüber steht und in welchem jene Ordnungen und Gesetze nur Formen und Ausflüsse seines Wirkens sind. Es ist deutlich, daß der Glaube an eine solche Wesenheit — um bei den höheren Religionen stehen zu bleiben — eine Reihe von Schwierigkeiten bietet, die der an jene Ordnungen nicht enthält und in seiner konkreten Bestimmtheit über das unmittelbar Erfahrbare hinausgeht. Jene Ordnungen sind wenigstens bruchstückweise in tatsächlicher Herrschaft über die Wirklichkeit erkennbar und gehören unmittelbar zur eigensten Natur des Geistes, diese Wesenheit äußert sich als solche nirgends in der Wirklichkeit und ist mit soviel bestimmten Vorstellungen umkleidet, daß sie nicht als ein einfaches Datum der Seele angesehen werden kann. Jene wurzeln im Geiste überhaupt, gleichviel ob sie hier mehr und dort weniger zur Herrschaft gelangen, sie sind gegen das Individuum gleichgiltig; diese kann als Persönliches gegen das Persönliche nicht so gleichgiltig sein, sondern wird von jedem in einem speziellen Sinne auf sich bezogen. Jene können leicht als unendlich und völlig übermenschlich und doch ebenso leicht als des menschlichen Geistes eigene Natur gedacht werden; diese scheint bei jedem Versuch, mit ihrer Unendlichkeit Ernst zu machen, in unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche sich zu verwickeln und nur durch eine Art Zauberei in den Menschen hineinkommen zu können. Die hierin angezeigte Sonderstellung der religiösen Vorstellung hat sich immer in allen möglichen theologischen Schwierigkeiten geltend gemacht; sie wurde mit vollem Bewußtsein erfaßt, seit die allgemeine Wendung des Denkens und der Lebensstimmung zur Immanenz in den weitesten Kreisen sich durchgesetzt hat. Die Folge hiervon ist deutlich und liegt vor Augen. Man suchte die Religion zu reduzieren auf den Glauben an solche Ordnungen und Gesetze. Der in ihr liegende Glaube an einen unendlichen idealen Sinn des Daseins schien in der Erfahrung jener Ord-

nungen seinen festen Kern zu haben. Die ganze klassische deutsche Philosophie hat sich in irgend einem Grade dieser Folgerung hingegeben, auch auf das Denken der Theologen hat sie großen Einfluß gehabt. Die Glaubenslehre von Strauß zieht ihr Ergebnis, soweit das Christentum in Frage kommt, und für viele faßt sich noch heute ihr Denken über die Religion in diese Ergebnisse zusammen. Sie sind die Durchschnittsansicht idealistischer Denker über die Religion, wie man z. B. bei Wundt sehen kann. Die „ethischen Modernen" unter den niederländischen Theologen haben diese Ansicht auf den Gipfel geführt; ihre bekannteste Vertretung haben sie in dem höchst interessanten und lehrreichen, aber nach seinem Ergebnis etwas dürftigen Werke von Rauwenhoff gefunden. Neukantische Philosophen haben ihr eine von aller Spekulation und Metaphysik unabhängige Geltung zu sichern versucht. Natürlich war man damit zu einer Religion gelangt, die nur das Wahrheitsmoment der naiven Religion sein sollte, die nicht die wirkliche Religion ist, sondern sein soll und werden wird. Man mußte erklären, wie es zur wirklichen bisherigen Religion kam, worin die relative Notwendigkeit ihrer bisherigen Gestalt liegt. Man hat das zunächst aus der natürlichen Entwickelung des Vorstellens zu erklären versucht, das bei seiner anfänglichen Gebundenheit an natürlich sinnliche Bilder den idealen Sinn und Grund der Welt, die ideale Grundeinheit des Geistes nur in vorstellungsmäßiger und anthropomorpher Form zu fassen wußte, das aber im Fortschritt zur reinen abstrakten Erkenntnis begriffen sei. Die wirklichen Religionen haben in dieser Roheit und Sinnlichkeit der Vorstellung ihren Grund, sie drücken den in der Einzelvernunft sich aktualisierenden Gehalt der Allvernunft nur inadäquat aus. Es liegt aber auf der Hand, daß diese Erklärung günstigsten Falles das Phänomen nur zum Teil erklärt. Dieses enthält einen weit über die bloße vorstellungsmäßige Versinnlichung des idealen Vernunftgesetzes hinausgehenden Ueberschuß. Es haftet an der Vorstellung einer für sich seienden Wesenheit vor allem, weil nur so eine lebendige Wechselbeziehung zu jener Idealwelt möglich ist und nur so eine in dieser Beziehung zu gewinnende Stärkung und Erhebung des schwachen und endlichen Gemüts zu gewinnen ist,

weil nur eine solche dem Beten und Flehen, dem Sehnen und Streben der von jener Idealwelt so entfernten Seele zugänglich ist. So kam man dazu, die Erklärung aus der praktischen Wurzel zu versuchen. Der Mensch hat das Bedürfnis, den idealen Gehalt seines Wesens, ja überhaupt den Sinn und Zweck seines Lebens nicht in todten, gleichgiltigen Gesetzen des Geistes überhaupt zu erkennen, sondern will sie als lebendige persönliche Mächte verehren, die ihm allen Sinn des Lebens persönlich verlebendigen und garantieren, und welche den schmerzlichen Abstand des individuellen Zustandes vom Geistesideal zu überwinden im Stande sind, die ihn eben damit zugleich beschützen gegen die grausame Not des Lebens und den Unverstand der Natur. So sind die Götter aller Religionsstufen nur das personifizierte Ideal des menschlichen Geistes; so kommt es, daß die Gottheit überall nach dem Bilde des Menschen geschaffen ist. Es ist bekanntlich das Verdienst Feuerbachs, diesen oft gestreiften Gedanken systematisch durchgeführt und damit das Verständnis der Religion von dem Gebiet des Intellektuellen auf das des Praktischen übergeführt zu haben.

Diese Erklärungen heben das spezifisch Religiöse auf in den Glauben an die idealen Ordnungen des Daseins, wie er in einfachen Urdaten des menschlichen Gemütes begründet ist und als Glaube nur bezeichnet wird, weil jene Ordnungen nur in teilweiser und nicht in voller Herrschaft über die Wirklichkeit erfahren werden. In der Tat hat dieser Glaube nahe Verwandtschaft mit dem religiösen Glauben, aber doch nur dann, wenn diese Ordnungen tatsächlich das den Menschen und die ihn umgebende Welt wirklich Beherrschende sind, wenn sie ihn als das leitende Gesetz und der Sinn der Gesamtwirklichkeit umgeben, in die er und seinesgleichen als Teilchen mitverfaßt sind. Ist dem aber so, dann enthält diese Auffassung immer noch einen verdünnten Rest der angeblich wegerklärten und als primitive Täuschung erwiesenen Eigenart der Religion. Es ist ganz unmöglich, eine alles beherrschende Ordnung ohne ordnende Vernunft, einen alles in sich tragenden Gedanken ohne denkendes Subjekt sich gegenüberzustellen. In der Tat sollen auch hier nur die Schwierigkeiten des gewöhnlichen theistischen Gottesbegriffes aus logischen Gründen beseitigt

werden, aber in Wirklichkeit setzt doch das fromme Gemüt diese Ordnungen, sowie es sich auf sie bezieht, immer in irgend einer Weise als etwas von ihm selbst Unterschiedenes, über ihn Uebergreifendes, für sich Seiendes, wenn es sie auch nicht direkt anthropomorph denkt, und es kann sich nicht enthalten, mit Sehnen und Hoffen, demütiger Resignation und hingebender Bewunderung zu dieser Allvernunft sich zu erheben, auch wenn es sie nicht durch Bitten bestimmen zu wollen wagt. Das hat Rümelin (Reden und Aufsätze II) sehr fein gegen Strauß geltend gemacht. Der scharfsinnigste Bestreiter jedes selbständigen Inhalts der Religion neben dem Erleben der Allgesetze, E. v. Hartmann, wird doch überall, wo er von der Religion und nicht vom Gottesbegriff redet, gezwungen, ganz und gar auf Sprache und Anschauungsweise der theistischen Frömmigkeit, d. h. der darüber hinaus in Gott eine selbständige Wesenheit erfahrenden Frömmigkeit zu reden, wie denn überhaupt zwischen seiner Beschreibung des „Heilsprozesses“ und seinen pessimistischen und monistischen Voraussetzungen eine ungeheure Kluft besteht. Das zeigt nur, daß der Glaube an solche Ordnungen zwar dem religiösen Glauben eng verwandt ist und ihn zu seiner Grundlage fordert, daß dieser aber immer noch einen Ueberschuß über jenen enthält, eben die in der Selbstaussage der Religion liegende Beziehung auf eine unendliche oder nach Maßgabe unseres Verständnisses unendliche Macht, in welcher Beziehung immer der praktische Charakter der Religion als Streben nach einem höchsten Gut unausrottbar mitgesetzt ist. Deshalb wird auch von den Atheisten, welche durch keine eigene Theorie an dem unbefangenen Verständnis des historischen Phänomens der Religion gehindert sind, jene Fassung der Religion immer nur als eine äußerste Verdünnung, als ein letzter apologetischer Rettungsversuch bezeichnet, der die charakteristische Eigentümlichkeit der Religion, die praktische Selbstbeziehung auf eine lebendige Gottheit geopfert habe oder zu opfern versuche, um den Glauben an eine ideale uns umfangende Macht überhaupt zu retten. Die Verschiedenheit der Religion von einem solchen moralisch-ästhetischen Glauben wird nun aber vollends dadurch ganz deutlich, daß ihre enge und unlösliche Verbindung mit solchem Glauben erst auf den höchsten

Stufen der religiösen Entwickelung rein und scharf heraustritt, daß dagegen auf niederen Stufen der religiöse Glaube gegen das eine oder das andere oder gegen beide zugleich völlig neutral sein kann. Keine Kunst der Analyse kann in allem religiösen Verhalten ein ihm zu Grunde liegendes Verhalten zum Guten oder zum Schönen erblicken, und wo beides mitenthalten ist, da ist es doch keineswegs der ausschließliche oder hauptsächliche Inhalt. Der Versuch, das trotzdem nachzuweisen, ist die schwächste Stelle der Religionsphilosophie Rauwenhoffs, und mit diesem Versuche ist auch sein ganzes Unternehmen gescheitert. Dagegen finden wir immer eine Beziehung auf eine überragende Macht, in deren Händen unser Heil oder Unheil liegt, ein Verhängnis oder ein Schicksal, an welches unser schwaches Leben gebunden ist. Auch bei uns tritt, wo das Vertrauen auf die Gottesvorstellung nicht wissenschaftlich erschüttert ist, hinter und über allem Ethischen und Aesthetischen eine Beziehung auf die Gottheit zu Tage, in der wir lediglich unsere Schwäche und unser Elend mit Furcht und Zittern oder mit Hoffen und Zutrauen empfinden. So ergiebt sich aus diesen Verhandlungen als deutliches Resultat, daß die Religion thatsächlich und immer ein von der Erfahrung bloßer idealer Ordnungen unterschiedenes Erlebnis ist und ihren Schwerpunkt in dem hat, was sie überall selbst zu sein behauptet, in der Beziehung auf eine übermenschliche Wesenheit, in der der Sinn und das Schicksal unseres Lebens beschlossen ist. Es kann nur die Frage sein, ob diese Selbstaussage Vertrauen verdient oder ob sie, und damit die Religion selbst, eine irgendwie zu erklärende Selbsttäuschung ist.

Es ist begreiflich, daß die Erklärung der Religion als Illusion da nicht rund und entschlossen unternommen werden konnte, wo man sie mit dem Glauben an jene Ordnungen der Allvernunft zu vermischen unternahm. Wo aber dieser Glaube reduziert wurde auf die bloße Ueberzeugung von Zielen und Idealen der menschlichen Gattung, die keine Macht und keine Herrschaft über die außermenschliche Wirklichkeit haben, sondern nur in jener selbst existieren, da war die Notwendigkeit gegeben, die Religion rein aus Illusion zu erklären. Das war bei Feuerbach der

Fall, der die Hegel'sche Allvernunft sich nicht mehr als außer- und übermenschliche Wesenheit zu denken vermochte, sondern sie nur im menschlichen Subjekt entdecken konnte. Das ist bei allen dogmatischen und skeptischen Empiristen der Fall, welche die Idealwelt nur im Menschen zu finden wissen, von ihrer Herrschaft über die Natur nichts zu entdecken vermögen und daher deren Hypostasierung nur für reine Phantasie erachten können. Sie müssen diese Idealwelt selbst als ein Erzeugnis des Geistes erklären, das ihm aus seinen Welterfahrungen erwächst, und reduzieren sie demgemäß auf das Ideal einer die möglichste Einzelwohlfahrt garantierenden Gesamtwohlfahrt. Hier ist die Religion als der Glaube an eine diese Ideale in sich enthaltende, in der Welt durchsetzende und dem Menschen hierin sein Heil gewährende Macht natürlich Illusion, und zwar bietet zur Erklärung dieser Illusion gerade das charakteristische Merkmal der Religion, der Glaube an Mächte und Hilfe, scheinbar das beste Mittel. Die religiöse Illusion setzt als weltbeherrschende Wirklichkeit und als fördernde, dem Menschen zugängliche Macht gerade das, was er für sich erstrebt und selbst erarbeiten soll. Der unaustilgbare Wunsch, nach Realisirung seiner Ziele ist der Ursprung der religiösen Vorstellung mit allem, was sich an sie anschließt, und die Verschiedenheit der Religionen erklärt sich aus der Verschiedenheit der Bedürfnisse und Ideale. Die Religion ist nicht, wie sie es sein will, ein Urdatum des Bewußtseins. Das kann an sich nicht sein, nicht weil, wie Bender meint, bei einem solchen sich beruhigen unwissenschaftlich wäre, sondern weil der mit einem solchen Urdatum gesetzte Gedanke ein in sich unmöglicher und aller Sinnenerfahrung widersprechender wäre. Sie muß ein Erzeugnis irriger Verknüpfungen des Erfahrungsinhaltes sein. Sie erweist sich in der Tat als eine Verbindung kindlich falscher Naturerklärung und durch Unlustgefühle erregter Phantasievorstellungen, die nach dem Bilde menschlicher Kraft eine Abhilfe gegen die mannigfache Unlust des hinter seinen Wünschen oder Idealen zurückbleibenden Menschen gewähren sollen. Von hier aus ist dann die Religionsgeschichte auf diesen Gesichtspunkt hin mannigfach bearbeitet worden. Insbesondere hat man einen außerordentlichen Fleiß auf die

ältesten oder mutmaßlich ältesten Religionsformen verwendet, in denen natürlich dieser Ursprung der Religion am schärfsten hervortreten müßte. Da man nach der Theorie des revival and survival bei den sog. Wilden eine annähernde Erhaltung des Urzustandes annehmen zu dürfen glaubte, so hat man ihnen besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sie ganz besonders für das Verständnis der Religion herangezogen.

Obgleich diese Theorien von ganz unhaltbaren philosophischen und metaphysischen Voraussetzungen ausgehen, so hat doch die illusionistische Erklärung der Religion aus Wunsch und Bedürfnis eine Reihe sehr wichtiger Beobachtungen zu Tage gefördert und vor allem das religiöse Phänomen in seinem Nerv, dem praktischen Charakter, gepackt. Und wer selbst einiges Gefühl für die Schwierigkeit der Gottesvorstellung in jeder Gestalt und für ihren Widerspruch gegen die brutale und fürchterliche Weltwirklichkeit hat, wird sich von ihr mitunter angewandelt finden. Jedenfalls beherrscht sie im weitesten Umfang heute das Nachdenken über die Religion.

Nun muß man sich vor allem darüber klar sein, was für ein ungeheurer Satz hiermit in psychologischer Hinsicht ausgesprochen ist. Ein in der uns zugänglichen Wirklichkeit immer an einer vorausgehenden, überlieferten Vorstellung entstehendes und hieran Ausgangspunkt und Halt findendes Phänomen soll ursprünglich diesen Ausgangspunkt erst selbst erzeugt haben; jedes Bewußtsein darum soll verschwunden sein. Die Meinung der edelsten und hervorragendsten Menschen, daß jener Vorstellung ein Urdatum des Bewußtseins zu Grunde liege und daß die an der überlieferten Vorstellung erwachende Frömmigkeit durch sie zur Erfahrung eben dieses gleichen Urdatums geführt werde, soll Selbsttäuschung sein. Die Religion beruht auf keinem inhaltlichen Urdatum des Bewußtseins, sondern ist ein sekundäres Produkt falscher Verknüpfung, die sich nur mit der Zeit zu dem Glauben an ein solches Urdatum verfestigt hat.

Der ursprüngliche psychologische Vorgang soll sich vollständig verkehrt haben. Als Folge kausaler Beziehung und starker Gefühle soll einst die Vorstellung entstanden sein, welche jetzt als Träger und Grundlage aller Beziehungen sowohl wie aller von

ihr ausgehenden Gefühle erscheint. Es ist das nicht gerade unmöglich, aber es müssen sehr starke Gründe für die Wahrscheinlichkeit der Festwurzelung dieser Umkehrung aufgewiesen werden, wenn sie glaublich erscheinen soll.

Vor allem ist festzustellen, daß kein ernsthafter Denker die Religion rein und ausschließlich aus Wünschen entstanden meint. Natürlich, denn eine rein willkürliche Wunschgestalt würde sich kaum die kürzeste Zeit gehalten haben. Es mußte immer wie heute die Vorstellung einer Macht vorangehen, an welcher Wünsche und Bedürfnisse ihren gegebenen Rückhalt schon vorfanden. Man hat solche Anhaltspunkte in der personifizierenden animistischen oder mythologischen Naturbetrachtung, im Seelenglauben überhaupt und in der Ahnenverehrung insbesondere zu finden geglaubt. Die Anthropologen und Mythologen haben hierüber eine große Zahl höchst interessanter Beobachtungen gemacht. Wir können hier davon absehen, daß alles dieses nur Hypothesen über einen direkt unerforschbaren Ursprung sind und daß bei all diesen Erscheinungen, wo sie uns bekannt sind, der Gedanke des Göttlichen überhaupt schon vorher vorhanden war, wir können ferner davon absehen, daß die hiermit herangezogenen Religionsspuren keineswegs in ihrem Sinne und ihrer inneren Meinung wirklich verstanden sind, und daß auch ihre Stellung in der religiösen Entwickelung, namentlich bei den sog. Wilden, keineswegs sicher zu beurtheilen ist. Mögen die Anfänge immerhin wenigstens ähnlich gewesen sein, so haben wir in dieser unwillkürlichen Personifikation doch immer die Vorstellung, an welche sich das religiöse Bedürfen erst angeschlossen hat, und hätten in diesen kindlichen Vorstellungen den Anfang der nicht abreißenden geschichtlichen Tradition des Gottesglaubens, an welcher bei jedem immer und überall die Religion erst erwacht. Diese nicht bewußt erschlossene, sondern unwillkürlich, mit unbewußter Notwendigkeit gebildete Vorstellung wäre der Keim aller religiösen Ueberlieferung, in ihr wurzelte das historische Prinzip der Religion, wie Fechner es in seiner vortrefflichen Schrift über „Die drei Motive und Gründe des Glaubens" nennt. Nun sind aber diese kindlichen Vorstellungen schon längst von einer genaueren Naturkenntnis widerlegt worden und bis auf wenige

Reste verschwunden, jedenfalls in jeder höheren Religion ganz in den Hintergrund getreten. Wenn sich die Religion trotz dieser Verflüchtigung ihres nächsten Objektes gehalten hat, so kann der Grund nur darin liegen, daß entweder in der Entwickelung der Religionen das ihr die Objekte darbietende Kausaldenken fortschreitet und zwar jetzt in bewußter Weise oder daß die einmal von der primitiven religiösen Vorstellung erregten Gefühle und Befriedigungen zu einer unwillkürlichen Umbildung der Göttervorstellung geführt haben. Das erstere ist nach Ausweis der Tatsachen nicht oder doch nur ganz sekundär der Fall; es tritt meist erst als nachträglicher Beweis auf. Die Theorie des eudämonistischen Illusionismus hat ja gerade darin ihren Vorzug, daß sie diese Klippe einer Erklärung aus Reflexion und Spekulation umgeht und der praktischen Unmittelbarkeit der Religion gerecht werden will. Es kann nur das Zweite der Fall sein. Es würde also die Behauptung der Religion auf Rechnung der Bedürfnisgefühle kommen, wenn auch nicht ihr Ursprung; die Bedürfnisse würden sich an die überlieferte objektive Grundlage klammern und sie den fortgeschrittenen Verhältnissen unwillkürlich anpassen. Freilich darf man auch das unwahrscheinlich finden. Die allgemeine tatsächliche Herrschaft der Gottesvorstellungen, die abgesehen von einzelnen philosophischen Individuen eine vollständige ist, läßt sich doch schwer aus den bloßen Nachwirkungen animistischen Denkens und der Belebung und Umwandelung dieser Reste durch übermächtige Wünsche erklären. Man wird vermuten dürfen, daß schon in der unwillkürlichen Notwendigkeit der ersten Entstehung religiöser Vorstellungen etwas anderes mit im Spiele war als die bloße Kindlichkeit der Naturauffassung und daß dieses andere mit derselben unwillkürlichen Notwendigkeit in der weiteren Behauptung der religiösen Vorstellungen wirksam ist. Wenn man dann aber jener Theorie damit zu Hilfe kommen wollte, daß man in allen religiösen Vorstellungen ein fortdauerndes und sich stets vertiefendes Element unwillkürlicher Annahme irgend einer kausalen Macht anerkännte, dann wäre gerade in der religiösen Vorstellung eine unabgeleitete, nicht aus Schlüssen hervorgehende, sondern Schlüsse erst veranlassende Idee eines Unbedingten anerkannt.

Man käme dann zur Anerkennung dessen, was Schleiermacher das absolute Abhängigkeitsgefühl nannte, und würde hierin den dauernden und zuvor gegebenen Grund aller weiteren religiösen Gefühle anerkennen müssen.

Aber halten wir uns einmal an diese Bedürfnisse, von denen man dann freilich nicht sagen kann, daß sie den Gottesglauben erzeugten, sondern daß sie ihn am Leben erhielten und vertieften, so müssen wir doch bekennen, daß mit der Hervorhebung dieses Faktors oder des praktischen Prinzips, wie es Fechner nennt, noch nicht allzuviel entschieden ist. Diese Bedürfnisse sind fast durchaus allgemeine und unausrottbare, sie sind in dem idealen Zuge der menschlichen Seele begründet, die nicht bloß Stillung des Hungers und Durstes, Schutz vor Wetter und Feinden, sondern vor allem Autorität und übermenschliche Grundlage für ihren idealen Besitz, einen Sinn des Lebens und der Welt begehrt. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse durch die Religion ist daher auch stets das Hauptargument aller Gläubigen gewesen. Wenn man dem gegenüber auf die mancherlei Hemmungen durch die Religion, ihre grausame Intoleranz und ihre fortschrittsfeindliche Beharrlichkeit hinweist, so sind diese Schädigungen, wie auch Mill anerkennt, nicht notwendig mit ihr verknüpft. Zeller weist darauf hin, daß man dasselbe auch von dem Staat und dem Rechte sagen könnte. Die Unentbehrlichkeit der ächten religiösen Postulate ist von Zeller und Fechner lebendig geschildert worden. Siebeck führt einen ausführlichen, vortrefflichen Nachweis, wie in ihnen die innerweltliche, an sich immer unbefriedigende Wirklichkeit durch unentbehrliche Güter der Ueberweltlichkeit ergänzt und erst zu einer menschenwürdigen wird. Mill hat mit dem charakteristischen Gleichmut des empiristischen Engländers den Nutzen der Religion untersucht, wie man etwa den Nutzen des Repetirgewehrs für die Armee oder der Carbolsäure für die Medizin untersucht, und hat dabei zwar ihren Nutzen zur Autorisation des Sittlichen, ihre Bedeutung für Erziehung und Sitte ganz erheblich unterschätzt, aber auf die in ihr dem Individuum gegebene Gewißheit von einem Sinn und einem idealen Ziel der menschlichen Gattungsarbeit glaubte auch er nicht verzichten zu können, und eine Religion,

welche das leiste, glaubte er auch von seinem Standpunkt aus anstreben zu müssen. Religion in diesem Sinne halten auch Comte, Feuerbach und Jodl für unentbehrlich. Aber das ist nur die äußerste Verdünnung des religiösen Bedürfnisses; wo es ungebrochen zur Geltung kommt, postulirt es gerade die Befassung der irdisch-menschlichen Welt in einer höheren Macht, die eine Erreichung dieser Ziele in der Welt erst möglich macht, da durch sie auch die außermenschliche Welt einem vernünftigen Sinne untersteht. Sollte nun ein so allgemeines, so unaustilgbares und mit dem Wesenskern des Menschen so eng verbundenes Bedürfnis nicht auch etwas ganz Normales sein, und sollten die Vorstellungen, in denen es zur Ruhe kommt, der Wahrheit der Dinge nicht ebenso nahe kommen, wie jene Bedürfnisse dem innersten Zuge der menschlichen Seele entstammen? In der Tat, es können nicht beliebige, zufällige und vorübergehende Wünsche sein, auf denen ein so allgemeines, so zähes, immer neu sich belebendes Phänomen beruht wie die Religion. Sind aber jene Bedürfnisse notwendige Forderungen des menschlichen Wesens, so sind sie doch viel eher als Weg zur Wahrheit denn als Weg zur Illusion zu bezeichnen, wenn wir uns nicht überhaupt der trostlosen Ansicht von der Sinnlosigkeit der Welt anschließen wollen. Erwägungen dieser Art haben daher auch bei einer ganzen Reihe kritischer Denker sich geltend gemacht. Albert Lange ist vielen ein Vorbild geworden, auf diese Weise an irgend etwas der menschlichen Sehnsucht Entsprechendes zu glauben. Der feinfühlige, die ganze Poesie und Herrlichkeit der Religionen so tief empfindende Renan hat so seinen skeptischen Neigungen ein Gegengewicht gegeben. Mit eleganter Leichtigkeit hat Bender von hier aus Wesen und Wahrheit der Religion konstruiert, besonnener und ernsthafter Th. Ziegler. Unter den Theologen haben Ritschl, Kaftan und Lipsius diesen Weg beschritten, wenn sie ihn dann auch wieder durch die Idee einer Offenbarung durchkreuzt haben, welche die beiden ersteren freilich auf das Christentum beschränken. In freier Anlehnung an diese Theologie entwickelt Siebeck den Grundgedanken seiner Religionsphilosophie, freilich ohne eine derartige Isolierung des Christentums.

Indessen ist diese Theorie der Postulate doch sehr merkwürdig. Darnach wären wir genötigt, aus tiefstem Triebe unseres Wesens die Vorstellung einer alles in sich tragenden Allvernunft zu bilden, welche alle Eigenschaften hat, direkt und unmittelbar in dem endlichen Geiste sich zu offenbaren, die es aber vorzieht, sich bloß von ihm erschließen und postulieren zu lassen, so daß die Menschen es niemals unmittelbar mit ihr selbst, sondern nur mit einer von ihnen erschlossenen Vorstellung über sie zu tun hätten. Wer die Postulatentheorie nicht bloß oberflächlich einmal streift, sondern mit ihr Ernst macht, wird über diesen seltsamen Umweg staunen. In der Tat ist die ganze Postulatentheorie überaus einseitig und kurzsichtig. Die Hauptfrage ist dabei vergessen. Sind die religiösen Bedürfnisse wirklich solche, welche an der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit als solcher entstehen und den Glauben an übermenschliche Mächte zum religiösen Glauben machen und fortbilden können, oder sind umgekehrt jene religiösen Bedürfnisse in ihrem letzten Kerne aus der bloßen Weltlage, aus dem bloßen Kampf mit der Natur und der bloßen Bildung sozialer Gemeinschaften gar nicht erklärbar? Sind sie nicht Bedürfnisse nach etwas, das man erst erfahren haben muß, um es zu bedürfen, sind sie nicht etwa begründet in einer irgendwie gearteten Erfahrung von dem Objekte, das den Gedanken an einen letzten idealen und unendlichen Sinn des Daseins erst erweckt und im Kampfe mit den widerstrebenden Trieben der Selbstsucht, der Sinnlichkeit und des Eigenwillens den besseren Teil des menschlichen Willens mit immer neuen Kräften an sich zieht? Man darf hier doch nicht bloß an barbarische Kultakte und Zauberformeln, an Wettermacher und Wahrsager, Fetische und Amulette denken, bei denen man nie weiß, wie weit sie den pathologischen Erscheinungen der Religion angehören und bei denen man nicht in die Seelen der Frommen hineinblickt, sondern an unser eigenes Erwachen zur Frömmigkeit und an diejenigen Stimmungen, die sich erst in einer entwickelten Litteratur tiefer und zarter aussprechen. Es ist doch die reine Oberflächlichkeit, in dem religiösen Ideal nur das Kulturideal erblicken zu wollen. Was der Fromme sucht, ist vor allem ein Grund und eine Wurzel seiner Existenz, damit

er nicht allein sei in einem grauenvollen Wirrwarr aller möglichen Dinge, eine Gewißheit über den Sinn und die Vernunft seines und des Gesamtlebens, eine Gemeinschaft mit der Quelle alles Lebens, in der seine von allem bloßen Weltleben schließlich nicht zu befriedigende innerste Sehnsucht zur Ruhe komme. Daß da, wo der Glaube an eine solche Macht besteht, auch alles Kulturleben mit seinen Wünschen und Bedürfnissen, seinen Nöten und Hemmungen auf sie bezogen wird, ist natürlich. Aber jeder tiefe und energische Glaube steht nachweislich überall in einer gewissen Spannung gegen die Kultur, nicht weil er aus Verzweifelung an eigener Kraft die Verwirklichung ihrer Ziele selbst unterläßt und der Hilfe der Götter zuschiebt, sondern weil er überhaupt etwas anderes und höheres will. Auch die ethischen Güter der Religion bestehen nicht in einer bloßen Garantie für Durchführbarkeit der universellen sittlichen Menschheitsgemeinschaft oder in unmittelbarer Hilfe zur Erreichung dieses Ziels in dem einen oder dem anderen Leben, sondern in der Durchleuchtung und Durchdringung des ganzen Menschen mit dem Urquell des Guten selbst, in welcher der letzte Zweck alles Sittlichen, die Reinheit des Herzens und die Seligkeit der Liebe alles Geistigen zu einander, erfahren wird. Daher erkennt auch Siebeck einen „bestimmten Faden innerhalb des Geflechtes an, welches den historischen Entwickelungsprozeß der Kultur ausmacht, einen solchen nämlich, in dessen Dasein und Fortspinnen der Zusammenhang des Weltlaufes mit einer überweltlichen Wirklichkeit sich innerhalb der Menschenwelt in der für die Menschen möglichen und notwendigen Weise des Hervortretens und des Ausdruckes kundgebe." Wenn Bender und Kaftan hervorheben, daß die Gottesvorstellung meist direkt den religiösen Gütern entspreche, so sagt das doch ebensogut, daß das religiöse Bedürfen von dieser Gottesvorstellung erregt sei, als es das umgekehrte besagen kann. Diese Frage ist jedesmal nach den geschichtlichen Tatbeständen zu entscheiden und diese letzteren zeigen keineswegs eine durchgängige Abhängigkeit der Religion von den Kulturfortschritten. Die Naturreligionen halten trotz allem Bedürfnis die Völker im Banne der Natur fest, und wenn sie sich zum spiritualistischen Pantheismus sublimiert haben. Die christliche Welt der

Innerlichkeit und des Gemütes ist erst von der christlichen Gottesidee geschaffen worden. Es ist allerdings richtig, daß Gottesidee und religiöse Güter beide an gewisse Stufen der geistigen Entwickelung gemeinsam gebunden sind und daß deshalb im Allgemeinen die geistige und religiöse Entwickelung parallel gehen. Aber hierbei ist die Gottesvorstellung nicht sowohl an die Gütervorstellung als an den Bewußtseinszustand überhaupt gebunden; über die bloßen Kulturgüter geht sie immer noch mit einem gewissen Ueberschuß hinaus. Es ist ferner ganz richtig, wenn man daran erinnert, daß das Bewußtsein der Grenzen der Kraft und die Erfahrungen der Not die Religion mehr als etwas anderes beleben, daß die Not beten lehre. Aber beten heißt nicht Gott erfinden, sondern zu einer Macht sich zurückwenden, der man im Alltagstreiben nur zu leicht sich entzieht. Die Not lehrt den Menschen um Abhilfe bitten, aber dadurch allein hat sie noch nie eine Frömmigkeit vertieft und belebt, sondern nur dadurch, daß sie den Menschen zu sich selbst rief und in sein Inneres einzukehren nötigte.

Finden wir so in der Analyse des religiösen Bedürfnisses immer ein Objektives mitgesetzt, von dem es ausgeht, so bestätigt sich das auch noch nach anderen Seiten. Dem religiösen Wunsche wird seine Erfüllung durch das Phantasiebild einer dazu fähigen Macht gewährt. Dieses Phantasiebild muß natürlich aus der Erfahrung genommen sein, und es ist selbstverständlich, daß es nur dem Vorbild des Menschen entnommen sein kann. Nun haben aber alle Religionen, denen wir etwas tiefer in das Herz sehen können, in dieser Vorstellung einer übermenschlichen, aber menschenähnlichen Macht doch immer noch einen tieferen Kern, die Ahnung oder die bestimmte Aussage eines Unendlichen, Unbedingten oder, wie man es genannt hat, eines Absoluten. Das aber ist nicht von uns der Wirklichkeit entnommen und von der Phantasie dem Wunsch geliehen, sondern ist ein unwillkürliches in allem religiösen Gefühl mitgesetztes Urdatum des Bewußtseins, das sich freilich nur unter bestimmten Umständen fühlbar geltend macht. Daher hat auch Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums" zur Erklärung dieses Charakters des religiösen Objektes aufs schärfste betont, daß das Ideal der menschlichen Gattungs-

vernunft eben etwas Absolutes und Unendliches sei. Aber dieser absurde Gedanke erklärt sich bei Feuerbach daraus, daß er von der Hegel'schen Vernunft herkam, deren Subjektlosigkeit mit Recht anstößig fand und sie einfach auf das menschliche Subjekt beschränkte. Wenn man den Menschen zuvor zum Gott macht, ist es keine Kunst, Gott zum Menschen zu machen. Die modernen Positivisten und Empiristen machen freilich weniger Federlesens mit der im religiösen Objekt enthaltenen Idee des Unendlichen. J. St. Mill beachtet dieses Element in der Gottesvorstellung gar nicht und beschäftigt sich nur mit der anthropomorphen Gottesvorstellung des gemeinsten Supranaturalismus, wie er in der deistisch-utilitarischen Dogmatik Paleys einen für England so charakteristischen Ausdruck gefunden hatte. Weil es in der Erfahrung nicht vorkommt, gilt es ihnen als nicht vorhanden und jene Idee selbst als eine Täuschung. Es ist ihnen aber noch niemals gelungen, die Entstehung jener Idee von irgend etwas abzuleiten, auch wenn man etwa den Glauben an ihre praktische Bedeutung für uns auf eudämonistische Illusion zurückführen könnte. Hier kommt vielmehr nur die Schwäche jedes rein empiristischen oder phänomenalistischen Standpunktes zum Ausdruck. Dazu kommt nun noch ein mit dem bisherigen eng zusammenhängender zweiter Umstand. Das religiöse Gefühl erschöpft sich keineswegs in der Lust über die durch die Gottesvorstellung antecipierte Befriedigung seiner Bedürfnisse, in dem Genuß des religiösen Gutes und in der Sehnsucht nach ihm. Die Götter sind keineswegs bloß die freundlichen Spender alles Begehrten und Unentbehrlichen. Es tritt vielmehr das ganz entgegengesetzte Gefühl der Furcht, namentlich auf niederen Religionsstufen, viel mehr hervor und auch auf allen höheren ist bei ernster Frömmigkeit die Hoffnung und die Sehnsucht immer überwogen von der Ehrfurcht. Das ist noch nicht ohne weiteres eine Widerlegung des Illusionismus, wie Holsten meinte, aber doch der reinen Wunschtheorie, und ein schlagender Beweis der an sich selbstverständlichen Tatsache, daß vor allem Wünschen und Begehren eine selbständige und starke Vorstellung übermenschlicher Mächte vorhanden sein mußte. Daher hat auch Feuerbach in seiner materialistischen Periode, in seinem

„Wesen der Religion", als er den Glauben an die Unendlichkeit und Göttlichkeit der Subjektivität in der menschlichen Gattung aufgegeben hatte, das objektive Element der Religion in den von der Natur und ihren großen Gewalten ausgehenden schreckensvollen Eindrücken gesucht. Hierin wurzele der Glaube an übermenschliche Mächte, und der Eudämonismus des Wunsches knüpfe hieran zunächst nur in der Form an, daß es sich um Abwehr des Grolls und Zornes, der Furchtbarkeit und Laune der Götter handle, bis die erstarkte Sehnsucht die Schreckensgötter in freundliche Erfüller menschlicher Wünsche verwandelt habe. Aber die hiermit für den Anfang anerkannte Priorität der Vorstellung göttlicher Mächte findet doch ebenso noch heute statt, wo zwar nicht eine unberechenbar schreckliche und launische, aber doch unermeßliche, alles menschliche übersteigende, unendliche Macht den Beziehungspunkt alles menschlichen Sehnens und Bedürfens darbietet. Das erste Gefühl, das sie erweckt, ist Ehrfurcht und Ergebung, wie denn auch die Ehrfurcht der Grundbegriff der Religionsphilosophie ist, die Goethe in der wunderlichen pädagogischen Provinz seiner Wanderjahre entwickelt. Die Furcht vor eingebildeten Gespenstern würde niemals das Phänomen der Religion hervorgebracht oder bis auf heute vererbt haben, wenn nicht in jener Furcht etwas steckte, was über die Vorstellung solcher Gespenster hinausgeht und sich in anderen Formen weiter entwickelt hätte. Feuerbach erkennt das an und sucht es damit zu erklären, daß er in jener Ehrfurcht die unwillkürliche und als Poesie unvermeidliche Personifikation des Allzusammenhanges der Natur enthalten glaubt, die uns von allen Seiten in Freud und Leid bedingt. Aber hiermit ist der Gedanke eines Unbedingten und Unendlichen nur möglichst abgeschwächt und bei Seite geschoben, aber nicht erklärt und abgeleitet. Er bleibt auch so immer noch ein Erreger religiöser Stimmungen und Gefühle. Die poesielosen Empiristen vollends, welche die Seele nur als ein Bündel von Bewußtseinserscheinungen und die Welt nur als ein ebenso zusammenhangsloses Bündel von Phänomenen dieser Seele kennen, haben mit der Idee einer Einheit auch die eines Unendlichen verloren und kennen daher auch in der Religion nichts als den ge-

meinsten anthropomorphen Eudämonismus, der freilich einigermaßen aus ursprünglichen Furchtvorstellungen ableitbar ist, der aber nicht das ganze wirkliche Phänomen der Religion in sich enthält.

Die illusionistische Erklärung führt so die Theorie einer Umkehrung des ursprünglichen psychologischen Grundverhältnisses in der Religion gar nicht wirklich durch. Sie muß selbst als Ausgangspunkt eine unwillkürliche Vorstellung von lebendigen Mächten ansetzen, an welche sich zunächst Furchtempfindungen anknüpften und Versuche, das zu Fürchtende abzuwenden. Erst hieraus konnte der religiöse Eudämonismus entstehen. Aber auch dessen Behauptung wäre nicht denkbar, wenn nicht eine fortlaufende unwillkürliche Vorstellung, die dem Menschen eine sich immer mehr zusammenfassende, herrschende und ursächliche Macht zeigt, ihm Aufmunterung und Anhaltspunkte darböte. Damit ist zur Erklärung des religiösen Phänomens überall eine unwillkürliche Vorstellung vorausgesetzt. Als reine Wunschvorstellung, die nur von dem ersten animistischen Geisterglauben einmal in Bewegung gesetzt worden wäre, würde sie sich nie behauptet haben. Bender konstruirt zwar, um die Behauptung einer solchen Wunschvorstellung zu erklären, ein allgemeines psychologisches Gesetz, das an der Grenze des Könnens eine helfende Macht zu postulieren zwinge. Aber das ist einer der skrupellosesten Mißbräuche des viel mißbrauchten Wortes und lediglich eine Verdeckung der Unmöglichkeit, die Dauer und Allgemeinheit der Religion von hier aus zu erklären. Da ist die Behauptung der radikalen Illusionisten viel konsequenter, die in der Religion dann auch einen leicht zu beseitigenden egoistischen Irrwahn sehen. Aber eben die Leichtigkeit seiner Beseitigung macht es ihnen so schwer, die Dauer und Macht des Phänomens begreiflich zu machen, so daß sie immer zum reinen Wunsche eine unwillkürliche Vorstellungsbildung zu Hilfe nehmen müssen. In dieser Unwillkürlichkeit der Vorstellungsbildung steckt nun aber der Kern des Problems.

Diese vorausgehende Unwillkürlichkeit der Vorstellungsbildung, die in ihrer Verbindung mit Gefühlserregung und Willensbestimmung das religiöse Phänomen darstellt, bildet die Grundlage der

Erklärungstheorie, welche Zeller in seiner schönen Abhandlung über „Ursprung und Wesen der Religion" entwickelt (Vorträge und Abhandl. II). Die Religion ist aus beidem gleichmäßig zu erklären, aus der Bildung der Vorstellungen über letzte Ursachen und aus dem Bedürfen und Sehnen des menschlichen Herzens. Das letztere findet in jenem Ausgangspunkt und Halt, das erstere in diesem Wärme, Lebendigkeit und Kraft. Beides ist zugleich so tief und unwiderstehlich in der menschlichen Natur begründet, daß hieraus nicht die Konsequenz des Illusionismus gezogen werden kann, sondern nur die Forderung einer fortschreitenden Vertiefung und Reinigung, die alle Unvollkommenheiten der ursprünglichen Formen immer mehr abstreift. Diese Theorie zieht das Ergebnis der Verhandlungen, welche die spekulative und die illusionistische Erklärung der Religion hervorgerufen hatten, und kehrt auf Grund einer unbefangenen Würdigung des Tatbestandes zu dem Glauben an die Wahrheit der Religion zurück, die zu tiefe und notwendige Wurzeln hat, zu allgemein und unentbehrlich ist, um als Anfangsgestalt der Spekulation oder als vom Wunsche festgehaltener Irrwahn erklärt werden zu können. Allein auch sie bleibt bei der Anschauung stehen, welche die Religion rein als menschliches Erzeugnis zu erklären versucht und sie aus der Welterfahrung durch Schlüsse und Postulate nach und nach über der gemeinen Wirklichkeit der Dinge sich erbauen läßt. Sie führt die Vorstellungsbildung auf das rohe unbewußte und allmählich sich läuternde Kausaldenken zurück, das zuerst in roher Personifikation der Naturerscheinungen, dann nach Gewinnung des Begriffes einer Seele in einem geistigeren Animismus und Spiritismus sich betätigt, von da zur Zusammenfassung einzelner natürlicher und geistiger Wirklichkeitsgebiete unter die Begriffe unkörperlicher, verursachender Mächte fortschreitet und zuletzt zur Idee einer einheitlichen, alles Geistige und Natürliche gleich beherrschenden Energie sich erhebt. An diese Vorstellungen schließen sich erst rohe und äußerliche Gefühle der Furcht und Hoffnung und die entsprechenden Kulthandlungen an, dann die Befriedigung geistigerer und sittlicherer Bedürfnisse und moralische Gebote, schließlich die Seligkeit eines mit dem Sinn und Willen der Allvernunft einigen und hieran für

Leben und Handeln sich stärkenden Gemütes. Wie das erste dem notwendigen und völlig berechtigten Zuge des Denkens entstammt, so ist das zweite die Befriedigung des tiefsten und wahrsten Lebensbedürfnisses, beides somit eine zunehmende Annäherung an die Wahrheit, aber beides eben damit zugleich ein rein menschliches Erzeugnis, eine Verarbeitung der Erfahrung, die roh und barbarisch beginnend zur höchsten und reinsten Klarheit und Seligkeit führt. Ganz ähnlich ist der Gedankengang des Religionshistorikers der freien Brüsseler Universität, Goblet d'Alviella, dessen Hibbert-Lektures l'Idee de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire eine vorzügliche Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes religionsgeschichtlicher Studien sind. Das Ganze ist eine Widerlegung des Illusionismus, aber doch keine Bestätigung der Selbstaussage der Religion, die vielmehr auch hier bloß teils auf der Unwillkürlichkeit des Denkaktes, teils auf der Ueberspringung des Mittelgliedes beruht, mit der ein durch Vererbung und Tradition gefestigtes als unmittelbar eigenes Erlebnis angeeignet wird. Allein bei dieser ganzen Theorie ist die auch von Zeller anerkannte Unwillkürlichkeit der Vorstellungsbildung nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen. Der historische Vorgang, der ihm als Muster bei seiner Theorie vorschwebte, ist dem Geschichtsschreiber der griechischen Philosophie die Entstehung des Monotheismus der griechischen Philosophen. Aber nur diese Art von Monotheismus ruht auf Reflexion, ganz ähnlich wie die philosophische Religiosität der Gegenwart. Dagegen alles, was diesem Monotheismus vorangeht, die ganze Naturpersonifikation, die animistische Geisterverehrung, die Befassung ganzer Naturgebiete unter göttliche Wesenheiten, die Entsinnlichung und Vergeistigung der Gottheit auf Grund der Scheidung zwischen Leib und Seele, alles das vollzieht sich vollständig unwillkürlich, ohne jede bemerkbare Reflexion, und erzeugt demgemäß wirkliche Religion. Erst später hat die Reflexion den Grund dieser verschiedenen Naturgottheiten im inneren Wesen der Natur selbst gesucht Ganz ähnlich ging die Entwickelung des Monotheismus in Indien von statten, der dort ebenfalls Philosophie und nicht Religion war und ist. Derjenige Monotheismus aber, welcher allein zur Volksreligion geworden ist, der der israelitischen Propheten, ist ohne jede

Kausalreflexion allein aus dem Eindruck der Unvergänglichkeit des sittlichen Gesetzes gegenüber allen partikularen, scheinbar noch so siegreichen Volksreligionen entstanden, wie das Kuenen, Smend und Wellhausen so schön geschildert haben. Es ist doch auch nicht so ganz leicht und einfach, die Aussagen aller Frommen von einer direkten und wirklichen Beziehung auf Gott als bloße aus der Ueberspringung der historischen Mittelglieder entstandene Selbsttäuschung zu erweisen. Das ist mit der Verabsolutierung irgend einer augenblicklichen Religionsform und mit der einfachen Zurückführung derselben auf eine göttliche Lehroffenbarung zweifellos der Fall. Aber bei dem einfachen frommen Erlebnis der Gottesgemeinschaft ist es doch schwer gegen den Einspruch aller Frommen zu behaupten. Die Verweise auf ähnliche Selbsttäuschungen, wie etwa die vorkopernikanische Anschauung von der Sonne, beziehen sich doch auf ganz andersartige Dinge. Ferner hat die Unwillkürlichkeit jener Annahme ursächlicher Mächte doch nicht sowohl darin ihren Grund, daß die Reflexion unbewußt bleibt, als darin, daß das Erschlossene schon vor dem Schluß da war, die Ahnung oder der Trieb nach einem Uebermenschlichen und Unbedingten vor der Anknüpfung an bestimmte Erscheinungen. Es ist auch hier das Denken nicht produktiv. Es vermittelt nur die Anknüpfung der Ahnung eines Göttlichen an die Wirklichkeit und kann eben deswegen so völlig unwillkürlich und unbewußt sich vollziehen, da es nur ein Gegebenes zu einem anderen Gegebenen in ein Verhältnis brachte. Zeigte sich im bisherigen die Unterschätzung der Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit der religiösen Vorstellungsbildung, so kommt andererseits bei den von jener Vorstellung erregten und befriedigten Bedürfnisgefühlen der Unterschied der nicht an der Sinnenwelt und der sozialen Sittlichkeit allein entstehenden religiösen Güter von den Kulturgütern nicht zu seinem Recht. Davon war schon oben die Rede. Der auch von Zeller scharf hervorgehobene allgemeine Parallelismus der geistigen Gesamtentwickelung und der religiösen Entwickelung beweist keineswegs die Identität beider, sondern nur die Gebundenheit der religiösen Erfahrung an die von der allgemeinen Geistesstufe dargebotenen Medien. Innerhalb der hiermit gezogenen Grenzen kann aber das

verschiedenartigste Verhältnis zwischen Kulturgütern und religiösen Gütern, zwischen wissenschaftlichem Denken und religiösem Erleben stattfinden. Die große mystisch-orgiastische Tendenz auf eine Erlösungsreligion neben der Staatsreligion, welche die hellenische Welt seit dem 9. Jahrhundert durchströmt, die große religiöse Bewegung des römischen Weltreiches entstammt keiner Vorstellung kultureller Güter und keiner bloßen Verneinung derselben, und das Christentum sowohl wie die Reformation sind in ihrer Entstehung unabhängig von den daneben hergehenden Kulturbewegungen. Und schließlich gilt auch, gegenüber dieser Vereinigung legitimer Vernunftschlüsse und legitimer Gefühlspostulate, was von den letzteren schon gesagt wurde. Es wäre doch ganz unbegreiflich, daß die so erschlossene und postulierte Allvernunft, in der wir leben, weben und sind, sich uns nicht als solche direkt fühlbar machen wollte, sondern sich lediglich erschließen ließe. Wir behalten also ein Recht, in jener Unwillkürlichkeit der religiösen Vorstellung noch etwas mehr zu suchen als einen unbewußt und verborgen gebliebenen Schluß und ein gleiches Postulat.

Diese Unwillkürlichkeit läßt sich nur erklären, wenn man der Bildung der religiösen Vorstellung eine ideale Wahrnehmung oder Erfahrung im oben erörterten Sinne zu Grunde legt. Das entspricht der durchgängigen Selbstaussage der Religion, die bei aller Tiefe und Innigkeit des Heilsbegehrens doch die Erfüllung ihrer Wünsche nur auf die Zukunft bezieht, während sie in der Gottheit ein unmittelbar Gegenwärtiges zu erfahren meint. Das entspricht der Tatsache, daß die Religion immer nur an dem Medium der religiösen Tradition entsteht, die zum Glauben nicht durch heftiges Begehren und Bitten, sondern durch ein eigentümliches inneres Erleben wird. Hieraus allein erklären sich auch die großen Erscheinungen der Mystik auf fast allen Religionsgebieten, d. i. der alle klare Wirkung auf Vorstellen, Fühlen und Wollen zurückhaltenden Beschränkung des religiösen Vorganges auf sich selbst. So kommt es, daß die Mystiker auch je und je die besten Förderer des religionsphilosophischen Problems gewesen sind, wenn sie dabei auch freilich die historischen Vermittelungen und Bedingtheiten dieser Gotteserfahrung zu unterschätzen pflegen. Wie in der Wechsel-

beziehung mit der Welt der sinnlichen Organisation durch eine unbewußte Seelentätigkeit das Bild der Sinnenwelt entsteht, so würden wir hier in Wechselwirkung mit demselben Nicht-Ich durch eine unbewußte Seelentätigkeit die Erfahrung der Gottheit als des Inneren oder als des waltenden Sinnes dieser Welt machen. Und zwar fände beides zugleich in und mit einander statt, die Gotteserfahrung nur an der sinnlichen Welt und die sinnliche Welt nur in Beziehung auf eine Gotteserfahrung. Es erschiene uns dieselbe Welt beidemale in verschiedener Weise, menschlich für Menschen. Dabei wäre aber ein erheblicher Unterschied zwischen den beiderlei Erfahrungsweisen, wie das oben bereits geschildert ist. Schwankt schon unsere bewußte Aufmerksamkeit gegen die Sinnenwelt ganz erheblich, so wäre die Hingabe an jene Gotteserfahrung noch von viel eingreifenderen Bedingungen abhängig. Sie wäre gebunden an die Sammlung der Aufmerksamkeit, die aus der Zerstreuung der Sinnenwelt und ihres Begehrens und Treibens bei sich selbst einkehren müßte, wozu die Leiden und Nöte des Lebens vor allem wirksam sind, sie wäre ferner gebunden an die Hingabe des Willens, der nur allmählich dem ihr einwohnenden idealen Zwange sich unterwirft, und an die damit ermöglichte öftere Wiederholung des Erlebnisses, das nur von leisen Anfängen zu einer vollen Macht über das Gemüt gelangen kann. Hierin wäre denn auch die Möglichkeit des atheismus practicus sowohl als des atheismus philosophicus gegeben, welcher letztere übrigens oft nur verschämte Religion ist. Aus der Art der Gottesidee erklärte sich schließlich alle Gefühlserregung und alle Sehnsucht, in ihr das Heil des Lebens zu erfahren, und es erklärte sich zugleich, wie dies Bedürfen die Wiederholung des Erlebnisses erleichterte. Aus derselben Art erklärte sich ferner, wie sie teils unmittelbar durch sich selbst den Kausalitätstrieb befriedigt, teils in dem an das religiöse Erlebnis sich anschließende Nachdenken ihm bald roher und phantastischer, bald strenger und reiner einen Anhalts- und Zielpunkt gewährte. Die Religion beruhte somit auf Erfahrung und baute in einer Summe einzelner Erfahrungen sich auf, indem sie einesteils in der lebendigen Selbstbewegung der uns tragenden Gottheit und andererseits in der Reaktion der menschlichen Seele

begründet mit dem Fortschritt des geistigen Gesamtlebens eine immer tiefere Erschließung der Gottheit erlebte und diese Erschließungen nicht ohne Mitwirkung menschlicher Thorheit, Schwachheit und Sünde zum traditionellen Besitze verfestigte. Sie würde auf Offenbarung beruhen in dem Sinne einer inneren Erfahrung, wie die Erfahrungen des Guten und des Schönen, und gäbe dadurch dem gewöhnlichen Offenbarungsglauben einen Anhalt, der erst von der allgemeinen Ueberzeugung einer Begründung der Religion in der Gottheit aus dazu kommt, einzelne Lehren und Einrichtungen als göttliche Offenbarungen zu bezeichnen, während dieser Offenbarungsglaube ohne jenen unwillkürlichen, stillen Koeffizienten ein grober Selbstbetrug wäre. So scheint diese Hypothese das Phänomen der Religion erklären zu können, während die illusionistischen Erklärungen nicht mit ihr fertig werden und die Erklärung aus bloßem notwendigen und berechtigten, aber doch rein menschlichen Denken und Wünschen zwar ihre Dauer und Allgemeinheit, aber nicht ihre psychologische und geschichtliche Wirklichkeit erklärt. Diese Hypothese ist daher auch von den verschiedensten Seiten und in dem verschiedensten genaueren systematischen Zusammenhang aufgestellt worden. Ich erinnere nur an Otto Pfleiderer, Rud. Seydel, Biedermann, die beiden Dorner, den schon zu sehr vergessenen Weiße und an den schönen Aufsatz von J. Köstlin in den Stud. und Kritik. von 1889. Auch die erste Konzeption der Schleiermacher'schen Reden mit ihrer Betonung der Anschauung vor dem Gefühl gehört hierher. Die Art, wie ich sie hier vertrete, unterscheidet sich von den meisten genannten Versuchen nur dadurch, daß ich von keinem bestimmten philosophischen oder sonstigen System ausgehe, sondern nur von einer im allgemeinen idealistischen Grundanschauung aus die psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen der Religion rein für sich zu analysiren versuche, etwa in dem Sinne, wie es Dilthey in seiner bisher erschienenen Einleitung zu einer „Einleitung in die Geisteswissenschaften" andeuten zu wollen scheint [1]). Nur finde

[1]) Die letzten Ausführungen lehnen sich in ihrer speziellen Form an Erinnerungen an, die mir von dem Kolleg über Religionsphilosophie meines Lehrers G. Claß in Erlangen verblieben sind. — Eben nach

ich auch bei Dilthey die irreführenden Konsequenzen einer kantisierenden Grundanschauung nicht vermieden, insoferne auch bei ihm das Bewußtsein als der Erzeuger der sinnlichen wie der idealen Welt erscheint, während es doch ganz überwiegend das Erzeugnis der Einwirkung von beiden ist. Die kantische Theorie weist den subjektiven Anteil an der Art auf, wie die Wirklichkeit uns erscheint und schränkt unsere Aussagen über die transsubjektive Beschaffenheit dieser Wirklichkeit dadurch in engere Grenzen ein, aber sie ändert nichts an der Tatsache, daß das menschliche Bewußtsein nur ein Teilchen einer unermeßlichen es erzeugenden und nährenden Wirklichkeit ist, der gegenüber ihm nur bei reifer sittlicher Durchbildung eine relative Selbständigkeit zukommt. Die Unterschätzung dieses Umstandes hat zu manchen metaphysischen und psychologischen Ungeheuerlichkeiten geführt, ist aber insbesondere tötlich für das Verständnis der Religion.

Damit sind wir freilich nur bis zum Begriffe einer ganz unbestimmten Gotteserfahrung gelangt, die noch ferne ist von der konkreten Bestimmtheit der geschichtlichen Religionen. Das stimmt aber mit der Wirklichkeit insofern ganz überein, als das religiöse Erlebnis in seinem aktuellen Charakter auch nur eine sehr unbestimmte, durch keine direkte Vorstellung bezeichenbare Erfahrung ist. Die Bestimmtheit wirkt nur nach aus den Medien, an welchen diese Erfahrung entsteht, und befestigt sich in dem Erinnerungs-

Abschluß meiner Darstellung kommt mir noch eine höchst lesenswerte und tüchtige Inaug.-Diss. der Berliner philos. Fak. von G. Wobbermin 1894 über „Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes" zur Hand. Sie geht ebenfalls wesentlich von Dilthey aus und sucht in den psychologischen Grundelementen der Religion die objektiven transszendenten Grundlagen auf, wie ich das ebenfalls versuche. Wenn er dabei mit Rauwenhoff auf das Sittliche sich stützt, so scheint mir das freilich eine einseitige Verkennung des Tatbestandes und jener Neigung zu entspringen, die alles Ideale, zur Anerkennung und Verehrung Zwingende als sittlich bezeichnet. Auch ein Beweis für das Dasein Gottes ist die ganze Studie nicht, sondern ein Beweis für das Vorhandensein objektiver Momente in der Religion, die daher nicht mit Kaftan, Bender u. a. als Begleiterscheinung der Kultur bezeichnet werden dürfe. Ich erinnere zugleich an den immer noch recht beachtenswerten F. H. Jacobi.

bilde, das von dem religiösen Erlebnis sich ablöst. Wir bedürfen nun aber auch noch einer Erklärung dieser bestimmten religiösen Vorstellungen, in denen die Religion sich verfestigt. Diese Erklärung ergiebt sich, wenn wir beachten, daß die Gottesanschauung niemals rein für sich stattfindet, sondern immer nur durch das Medium der uns umgebenden und auf uns wirkenden Wirklichkeit. Für uns vollzieht sie sich hauptsächlich durch das Medium der überlieferten Gottesvorstellung, daneben aber wirken noch unzählige andere Dinge und Erfahrungen sekundär zur Erweckung des religiösen Gefühls, was freilich von den Theologen gerne unterschätzt wird. Daher entsteht auch innerhalb dieser Grenzen bei jedem eine individuell eigenartige Gottesanschauung. Wo aber noch keine so festen Traditionen vorliegen oder eine bisher nur schwach entwickelte Gottesvorstellung dem religiösen Erleben die Richtung giebt, da treten die an zweiter Stelle genannten Momente in den Vordergrund. In dem Erinnerungsbild, das dem aktuellen religiösen Prozesse folgt, verknüpft sich die Gottesanschauung mit dem Medium, an dem sie entstand. Daher kommt die unendliche Fülle vorstellungsmäßiger Bezeichnungen und Vergegenwärtigungen der Gottheit, worunter unzählige nur vorübergehende, der momentanen Aussprache dienende Bezeichnungen sind, während andere Medien dem Bewußtsein durch ihre Wichtigkeit für das Leben oder durch die Tiefe ihres Gehaltes so stark sich einprägen, daß sie unablösbare und dauernde Vermittler werden. So ist für das Christentum die Persönlichkeit Jesu das dauernde Medium. Andere Bezeichnungen ergeben sich daraus, daß der an sich unaussagbare Inhalt des religiösen Erlebens sich zu verdeutlichen und zu bestimmen sucht durch Verwendungen von Analogien des menschlichen oder des Naturlebens, die mit dem hier Erfahrenen eine gewisse Verwandtschaft haben. So ist die Gottesidee der Propheten und Jesu an das Symbol der Vaterliebe gebunden. Derart kommt es, daß schlechterdings alles, wie es als Erregungsmittel und Ausdrucksmittel der religiösen Erfahrung dienen kann, so auch zum dauernden Symbol und Vehikel der Gottesanschauung werden kann. So können alle denkbaren Erscheinungen der Natur am Himmel und auf der Erde, in Gebirg

und Feld, in Flüssen und Meeren, in der Pflanzen- und der Thierwelt, alle denkbaren Ereignisse des menschlichen Lebens, Geburt und Tod, Traum und Hellsehen, große Herrscher und abgeschiedene Ahnen, Krankheit und Gefahr, alle richtigen oder falschen Anschauungen über Mächte, Kräfte und Gesetze im Weltall, alle Erfahrungen des Schönen und des Sittengesetzes zur Erregung der religiösen Erfahrung wirken und zu Vehikeln der religiösen Vorstellung werden. Es ist die Bedeutung der symbolisirenden Phantasie, die hier zu ihrer Geltung kommt. Ich erinnere hier nur an die schönen Ausführungen von Rauwenhoff und Lipsius. Ihre armseligen oder gewaltigen, verworrenen oder klaren, barbarischen oder erhabenen Bilder verknüpft die Phantasie unlösbar mit der Gottesanschauung, wobei übrigens überall ein engerer Kreis von Vorstellungen durch die schon bestehende Tradition als Richtung gebender Kern wirkt. Es ist bekannt, wie überall bei einer gewissen Höhe der Religionsstufe die großen himmlischen Lichtgottheiten das Zentrum der religiösen Bilderwelt werden und die Richtung der Vorstellungen bestimmen. Nur wer diese Bedeutung der Phantasie in der Religion versteht, vermag ihre Wirkung und ihr Leben zu verstehen. Die Dogmatik ist überall erst eine Versteinerung der Religion, oder das Herbarium ihrer getrockneten Vorstellungen. Die großen Genien wissen nichts von ihr, erst ihre Erben machen sich an das Geschäft der Systematisirung und ziehen in ihren Lehren Jesu oder Theologien Luthers ihren Helden dogmatische Zwangsjacken an. Die lebendige Religion aber wirkt durch gewaltige und herzbezwingende, erhebende und niederschmetternde, rührende und entzückende Bilder der Phantasie, bei denen die Gefahr eines üppigen und geschmacklosen Luxurierens ja auch niemals vermieden worden ist. Das reinste und gewaltigste Erregungsmittel ist freilich das sittliche Bewußtsein und seine Erfahrungen. Wo immer das Sittliche sich zu einer selbständigen Erkenntnis des Sein-Sollenden herausdifferenziert hat, da tritt es mit der Religion in die engste Verbindung und wird ihr wichtigstes Medium. Der Zug zum Unbedingten im Sittlichen und der in der Religion zieht sich gegenseitig an und die sittlichen Zwecke werden aus

Gütern des innerweltlichen sozialen Lebens zu dem Gute der innigsten Gemeinschaft des gereinigten Herzens mit dem Urquell des Guten. Etwas ganz ähnliches ist mit den ästhetischen Ideen der Fall, die nur auf wenige Menschen rein und tief genug wirken, um die gleiche Bedeutung für die Religion zu erhalten. Aber Goethe hatte ganz recht, wenn er sich den Zutritt zu der Gottheit auf diesem Wege nicht verbieten lassen wollte. Daß die ästhetischen Ideen der griechischen Plastik seine Empfindung beherrschten, war der Grund der in den mittleren Jahren ihn beherrschenden „heidnischen" Frömmigkeit. So bedürfen wir keines irgendwie konstruirten „Wesens" der Religion, weder des absoluten Abhängigkeitsgefühls (in dem Sinne psychologischer Metaphysik, den Schleiermacher damit verbindet), noch der monistischen und panlogistischen Erhebung des endlichen zum unendlichen Geiste, noch der ethischen Selbstbehauptung oder irgend etwas derartigen. Wir achten die unendliche, keiner Definition sich fügende Mannigfaltigkeit des Lebens; wir behaupten nur, daß dasjenige, was wir als Religion empfinden können, auch irgendwie der Kern der uns unverständlichen, nur in Außenformen überlieferten oder bekannten primitiven und barbarischen Frömmigkeit gewesen sein müsse, wobei übrigens auch der später noch zu erwähnenden pathologischen Verbildung der Religion gedacht werden muß. Es ist eine eigene und sehr lohnende Aufgabe, aus den ältesten Religionsspuren und aus den großen ethnographischen Werken die in dem barbarischen Religionswesen enthaltenen Elemente eines idealen Glaubens zu sammeln. Man darf diese nur nicht mit Rauwenhoff durchaus als sittliche bezeichnen wollen, als ob alles was den Charakter einer Anerkennung durch sich selbst verpflichtender d. h. eben idealer Mächte trägt, dadurch sittlich wäre. Das Sittliche ist doch nur ein Moment in der Anerkennung einer durch sich selbst geltenden Wirklichkeit. Alles und jedes hat zur Erregung des religiösen Gefühls gedient und ist zum Symbol desselben geworden. Je tiefer die Religionen und ihr geistiger Nährboden stehen, um so bunter, zersplitterter und dürftiger sind ihre Erregungsmittel und die Symbole des Göttlichen; je höher sie stehen, um so mehr sind beide um die größte Erscheinung

des seelischen Lebens, um die des Gewissens, gruppiert und eben damit an einzelne Persönlichkeiten geknüpft, um so einheitlicher und überragender wird aber auch die Tradition gegenüber einer spontanen, relativen Neuerzeugung. Die ganze so entstehende religiöse Vorstellungswelt wird zunächst nirgends einen festen und geschlossenen Begriff des Göttlichen hervorbringen, sondern nur die Empfindung eines undefinierbar Großen und Gewaltigen, das an Symbole und Bilder geknüpft ist und nur Keuschheit und Reinheit in diesen Symbolen verlangt. Es werden dagegen die praktischen, hieran anknüpfenden Funktionen des Kultus, des Gebetes, der Sitte gewisse strengere Formen annehmen und die Träger der Ueberlieferung sein. Nur sehr vergeistigte Religionen werden das Bedürfnis einer begrifflichen Ordnung ihres Gedankeninhalts empfinden und dabei das notwendige Uebel der Dogmatik nicht umgehen können, ja gerade in dem hieran anknüpfenden Doktrinarismus ein neues und eigentümliches Phänomen des religiösen Lebens erzeugen.

Schon diese Ausführungen weisen darauf hin, daß die Erregung des religiösen Gefühls nichts völlig individuelles, in jedem einzelnen durch neue Medien sich erzeugendes ist. In der ganz ungeheuren Masse der Fälle ist die individuelle Frömmigkeit nur ein Erwachen der Frömmigkeit an den von anderen überlieferten, in langer Kette zurückgehenden Medien der Gottesanschauung. In den meisten ist sie eine ganz überwiegend reproduktive, indem sie an den überlieferten Medien die an diesen erstmalig aufgegangene Frömmigkeit nacherlebt. In nur ganz wenigen Fällen ist sie überwiegend original und produktiv, geht an neuen Medien eine neue überwältigende Erkenntnis des Göttlichen auf und schafft sich an neuen Analogien einen urwüchsigen Ausdruck, um ihre Gläubigen um die neue Idee zu schaaren und ihnen zur Nacherzeugung der mit ihr gesetzten Frömmigkeit die neuen Symbole mitzuteilen. Daneben sind aber auch die mannigfachen, individuellen Eigentümlichkeiten nicht gering zu achten, welche in ihrer Summe eine wichtige Richtung des Gemeingeistes ausdrücken können und in Zeiten religiöser Krisen vermehrte Bedeutung erlangen. Zugleich ist zu beobachten, daß dieser Unterschied zwischen

einer überwiegend produktiven und einer überwiegend reproduktiven Gottesanschauung mit dem Höhengrade der Religionen sich verschärft. Auf niederen Religionsstufen, wo das religiöse Gefühl noch von geringer Tiefe ist und allseitig erregt werden kann, finden viel mehr Schwankungen und Ungleichheiten der Vorstellungen statt und liegt das Band der Gemeinschaft weniger in der Macht der spezifischen Frömmigkeit als in den sozialen und politischen Abgrenzungen. Zur Ueberlieferung und Sitte, die freilich auch hier den Stamm bilden, treten hier noch leicht allerhand Variationen hinzu, da es sich bloß noch um die einfachsten religiösen Erregungen handelt. Dagegen ist in allen höheren Religionen die Frömmigkeit viel stärker an bestimmte maßgebende und große Grundgedanken gebunden, die mit Aufgebot großer Kraft erst innerlich angeeignet werden müssen und der Selbständigkeit des einzelnen verhältnismäßig geringen Raum übrig lassen. Vollends die auf bestimmte Persönlichkeiten zurückgehenden Religionen bekunden eben damit, daß die Aneignung der von ihnen ausgehenden Frömmigkeit viel zu große Hingabe fordert, um ihren Gläubigen noch Anlaß und Kraft zu eigener Tätigkeit zu lassen. Es ist das leicht verständlich, denn je höher eine Religion steht, um so mehr erfordert sie eine eigenartige, tief und fein organisierte Persönlichkeit, die der Quellpunkt neuer Ideen werden kann, und umsomehr verzehrt sie alle Fassungskraft des Gläubigen in dem Nacherleben dieser Frömmigkeit. Eine nähere Ausführung dieser Grundgedanken giebt der ehrwürdige Unitarier James Martineau in seinem schönen Buche: The seat of authority in religion. Damit stehen wir bei dem heute mit Recht so vielfach betonten sozialen Charakter der Religion. Er hat seinen Grund nicht bloß in dem an alle wichtigen Kulturtätigkeiten sich anschließenden sozialen Trieb überhaupt, auch nicht in der von Lipsius mit Recht hervorgehobenen eigentümlichen Verstärkung des sozialen Triebes in der Religion, die das von ihr anerkannte Höchste auch von allen anderen oder doch von dem ganzen eigenen Lebenskreise anerkannt wissen will, weil es sonst das Höchste nicht wäre, sondern vor allem in der entsprechend der Höhe der Religion schwindenden produktiven Kraft des Einzelnen. Die Höhe der

Religion steigert den Anspruch an individuelle Selbsthingabe, an eigenes tiefstes Erleben, mindert aber eben damit die produktive Kraft. So verstärkt sich der Gemeinschaftstrieb in der Religion noch über das Maß das gewöhnlichen sozialen Triebes hinaus und überbietet die natürlichen sozialen Motive der Gemeinschaftsbildung.

Das alles betrifft aber hauptsächlich nur die vorstellungsmäßige Seite der Religion, die insoferne die wichtigere ist, als sie das objektive Element, den Träger, das Gerippe derselben bildet, als sie im religiösen Erlebnis die logische Priorität hat. Ihr Wesen ist nicht, daß sie vor allem Befriedigung oder Beziehungspunkt des Denkbedürfnisses wäre. Das sind alles erst Dinge, die lange nachher eintraten und denen nur gestaltender, aber nicht erzeugender Einfluß zukommt, wo sie überhaupt zu nennenswerter Stärke sich entwickeln. Ihr Wesen ist vielmehr, daß der Mensch lebt im Glauben an die Realität der übermenschlichen oder übersinnlichen Macht. Eben deshalb ist in diesem Glauben unmittelbar der mächtigste Gefühlseindruck mitgesetzt, der für das praktische Leben der Religion das eigentlich Wichtige und Beherrschende ist. Dieser Gefühlseindruck ergiebt sich schon ganz von selbst aus der Natur der religiösen Vorstellung, indem die Erfahrung einer das eigene Leben und die Natur in irgendwelchem Umfang beherrschenden Macht alle Gefühle der Sorge und der Hoffnung für das eigene Geschick oder das des eigenen Volkes erwecken muß; er enthält aber darüber hinaus noch eine ganz eigentümliche Färbung spezifisch religiöser Gefühlsergriffenheit, die schauervolle Empfindung eines unergründlichen, aber halb offenbaren Mysteriums. Daß dieser Reiz des Mysteriums, der den Menschen auch zu den furchtbarsten Göttern wie den Schmetterling zu der Flamme zieht, in den barbarischen Religionen nicht mitempfunden sei, vermag nur die doktrinäre Engherzigkeit zu behaupten. Nirgends zeigt sich die Kahlheit der bloßen Schematisierung des Gefühls in Lust- und Unlustgefühle kläglicher als bei der Religion, und Alb. Réville, dessen seiner Religionsgeschichte vorausgeschickte Prolégomènes die Grundgedanken deutscher Forscher mit französischer Klarheit und Feinheit ausführen, hat mit vollem

Recht hervorgehoben, daß das religiöse Gefühl überhaupt nichts einfaches sei, sondern zwischen den beiden Grundtönen der Scheu und des Zutrauens mit einer ungezählten Masse von halben und Viertelstönen hin und her vibriere. Achtung, Verehrung, Furcht, Entsagen, Schrecken, aber auch Bewunderung, Freude, Vertrauen, Liebe, Ekstase wogen in ihm in tausendfacher Mischung durcheinander; und wo wir hinter alles dieses zurückgehen, treffen wir immer noch jenes jeder Analyse und Bestimmung widerstrebende Gefühl des Zuges zum Mysterium, das uns zeigt, daß die Sinnenwelt und der Mensch nicht alles ist und das uns ahnen läßt, daß es im Himmel und auf Erden mehr Dinge giebt als wir uns träumen lassen. Erst sehr hoch entwickelte Religionen erreichen eine bestimmtere Färbung des religiösen Gefühls entsprechend ihrer bestimmteren Gestaltung der Gottesidee, aber auch hier ist es von einer vollen Einheitlichkeit und eindeutigen Bestimmtheit noch weit entfernt, wie das die Erbauungslitteratur der Christen überreich bezeugt. Es ist deshalb sehr leicht, zu zeigen, daß es sich in der Religion um die eudämonistische Richtung auf menschliches Wohl und Glück oder auf Heil und Frieden der Seele handle, und ebenso leicht zu zeigen, daß Furcht vor der Uebergewalt der Natur, der Unberechenbarkeit des Geschickes und der Zukunft, den Schrecken des Gewissens und der Ziellosigkeit des Lebens den Hebel religiöser Erregungen bilde. Aber das sind alles nur Teilerscheinungen eines viel größeren und reicheren Ganzen, das bei richtigem Verständnis primitiver menschlicher Zustände auch in dem Religionswesen wilder Völker die bloße Furcht und Hoffnung überragt. Beide sind nur einzelne Erscheinungen der Selbstbeziehung der Menschen auf jene Mächte, in der vor allem ein praktisches Verhältnis überhaupt gesetzt ist, in der sie aus ihrer Schwäche, Gebrechlichkeit, Endlichkeit und Sünde heraus eine geordnete Beziehung, eine Vereinigung suchen. Alledem liegt, wie Réville sagt, ein zum Abhängigkeitsgefühl hinzutretendes besoine de synthèse zu Grunde, ein Trieb nach Ordnung und Sicherung des Verhältnisses, sei es in stumpfer Unterwerfung, sei es in freudiger Hingabe. Das liegt noch vor jedem einzelnen Fürchten und Wünschen und bleibt in ihm mitenthalten, auch wo dieses sich noch so sehr in den

Vordergrund drängt und der einzige konkrete Ausdruck jener Empfindung zu sein scheint. Erst in höher entwickelten Religionen und bei größerer Differenzierung des menschlichen Geistes kommt es besonders zum Bewußtsein und zur Aussprache. Hier, in diesem aus dem Gefühlseindruck hervorgehenden besoin de synthèse. ist der Ort der Wünsche und der Sehnsucht, die so überaus stark und in so unendlich verschiedenen Formen von der Religion erregt werden und die dann auch auf die genauere Ausprägung und das Hervortreten der einzelnen Züge der Götter einen so starken Einfluß üben. Hierin liegt die lebendige und unausrottbare, immer von neuem den Menschen anziehende Kraft und Wirkung der Religion und die ebenso unausrottbare, zuweilen jedes andere Interesse übersteigende Rückwirkung des Menschen auf die Gottheiten, die diese Gefühle in ihm erregen. Hierin ist der Trieb zur Wiederholung des religiösen Erlebnisses, zur Hingabe und Unterwerfung unter dasselbe begründet, die Möglichkeit, daß die Religion eine wahrhaft bestimmende Macht über den Menschen sei und nicht bloß eine vorübergehende Erregung gewisser Gedanken. Hier ist insbesondere der Grund des Kultus, der die wichtigste Erscheinungsform der Religion bildet, in dem sie sich von Anfang an konzentriert, um erst nach und nach über den kultischen Dienst hinauszugreifen und ihre verschiedenen Inhalte von ihm abzulösen zu selbständigerer und umfassenderer Geltung. Der Kultus ist die Rückwirkung der Menschen auf die Gottheit, die feierliche Verwirklichung und Betätigung eines geordneten Verhältnisses zu ihr, wobei das religiöse Gefühl vor sich und anderen zum Ausdruck drängt und zugleich auf die Gottheit seinerseits zurückzuwirken versucht. Es ist bekannt, wie unendlich verschieden der Kultus auf verschiedenen Stufen sich gestaltet. Die naive anthropomorphe Gottesvorstellung erzeugt auch einen naiven anthropomorphen Kultus mit Beschwörungen, welche die Götter bestürmen oder schmeichelnd überreden, mit Opfergaben, welche die Götter speisen, tränken und stärken und zum Verzicht auf drohende Gefährdung oder zu freundlicher Hulderweisung bewegen wollen, mit allerhand symbolischen Handlungen, Bewegungen und Bekleidungen, welche dem religiösen Gefühle den ver-

schiedenartigsten, alle Stimmungen bezeichnenden Ausdruck verleihen. Auch hier hat die symbolisierende Phantasie ein reiches Feld, indem sie allerhand Dinge und Handlungen, Farben und Töne, Zeiten und Orte, die mit irgend einer Färbung des religiösen Gefühls irgend eine Verwandtschaft haben, zu Ausdrucksmitteln und Einwirkungsmitteln gestaltet, woneben aber auch die ganz naiv realistisch gedachte Einwirkung ihren breiten Umfang hat. Auf höheren Stufen der Vergeistigung und Versittlichung zieht der Dienst der Götter das Leben und Handeln in größerer Ausdehnung an sich, und es sondert sich von dem Dienst in der Beobachtung ihrer Gebote der eigentliche Kultus als spezieller Gottesdienst aus, aber auch hier immer noch in der Ueberzeugung, durch Bekundung der Verehrung und Unterwerfung, durch Entsagungen, Weihungen und Sühnungen den Göttern einen wirklich wohlgefälligen, versöhnenden und gnädig stimmenden Dienst zu weihen, und unter weitgehender Uebernahme der Kultusformen früherer Stufen, die jetzt nur symbolisch umgedeutet und dem übermenschlichen und überendlichen Wesen der Götter angepaßt werden. Aber auch bei vollständiger Erhebung der Gottheit über die Welt, bei dem das Individuum auf die Gottheit unmittelbar und rein innerlich beziehenden Erlösungsglauben, ist die gemeinsame Anbetung und Verehrung immer von dem Bewußtsein begleitet, daß durch dankbare Versenkung in die Heilsgnade, durch Sündenbekenntnis, Lob und Preis der demütig feiernden Gemeinde der Gottheit etwas zuwachse und daß das menschliche Verhalten für sie nicht gleichgiltig sei, auch wenn man sie nicht in irgend einer Weise zu beeinflussen gemeint ist. Hierbei tritt zugleich noch eine andere Seite des Kultus hervor, der sozialisierende Einfluß, der auch hier mit der Vertiefung und näheren Bestimmung der Religion wächst. Er ist nicht ganz so groß wie der des religiösen Glaubens, aber intensiver. Der ideelle Einflußbereich des Glaubens ist immer größer als der tatsächlich um den Kultus sich schaarende Kreis, aber dieser letztere wird dafür auch tiefer ergriffen. Niedere Religionsstufen zeigen wie in ihren Vorstellungen so in ihren kindlich einfachen Kulthandlungen eine größere Beweglichkeit und Vereinzelung, nur der Ahnenkult sammelt

eine kultische Gemeinschaft. Sobald aber die Götter dem Menschen weiter entrückt sind und vermöge ihres bestimmteren Inhaltes sich nicht bloß auf Grab und Herd, sondern auf das Volk beziehen, entsteht das Bedürfnis nach genauerer Kenntnis und fehlloser Besorgung der Kulthandlungen, die vertretungsweise für die Gesamtheit vollzogen werden und von den Familien, Lokal- und Stammkulten sich ablösen. Hierin wurzelt die Entstehung des Priestertums, das die politische und soziale Gemeinschaft zugleich als religiöse erscheinen läßt und durchbildet. Die überweltliche Erlösungsreligion, welche die Gesamtheit in jedem einzelnen unmittelbar mit der Gottheit verbindet und über die Welt erhebt, macht zwar derartige Vermittelungen und Vertretungen überflüssig und schließt jede weltliche Einwirkung auf die Gottheit aus, indem sie statt dessen das Opfer des Herzens und den Wandel vor Gott fordert, aber sie bietet ein auf die Gesamtheit zielendes ethisches Heilsgut dar, das nur die Gesamtheit in dankbarer Feier und demütiger Versenkung beantworten kann, und stellt so hohe Anforderungen an die Gemütserhebung und innere Reinigung, daß die aus der gemeinschaftlichen Anbetung, seelsorgerlichen gegenseitigen Eröffnung und gemeinsamen Hingabe an die Gnade sich ergebende Stärkung und Befeuerung der Herzen ihr doppelt unentbehrlich ist. In diesem letzteren Sinne hat sogar der die Götter in das Nichts versenkende ursprüngliche Buddhismus eine Art von Kultus nicht entbehren können. Es ist nicht nötig, des weiteren zu wiederholen, was Siebeck hierüber besonders fein ausgeführt hat, gegen den nur zu bemerken wäre, daß im Kultus die Idee einer Wirkung auf Gott durch die der Gemeinschaft nicht sowohl aufgehoben und ersetzt als verwandelt und vergeistigt wird. Es genügt hier vielmehr, hervorzuheben, daß der Kultus in beiderlei Hinsichten als Beantwortung der göttlichen Gnade wie als Betätigung der religiösen Gemeinschaft notwendig und unabtrennbar zu jeder lebendigen Religion gehört. Nur in der Fähigkeit, einen Kultus zu begründen, bekundet sich ächte und von ungebrochener Ueberzeugung getragene Religion. Der Hartmann'sche Kultus, der nur die Betrachtung des eigenen Handelns als göttlichen Wirkens ist, bedeutet eben darum nichts anderes, als daß seine Religion

keine Religion ist. Das gleiche ist mit aller rein philosophischen Religion der Fall, die sich kein Herz zur Lebendigkeit ihres Gottes fassen kann.

Glaube und Kultus sind die Seele der Religion, soferne sie inneres Erleben sind, sie bilden die Form und den Körper, soferne sie in Vorstellungen, Lehren, Riten, Liturgien und Gottesdiensten sich darstellen. Auf dem ersteren beruht ihre innere Wirklichkeit, auf dem zweiten ihre Fortpflanzung, Zusammenhaltung und Festigkeit. Nur als soziale Erscheinung ist sie eine geschichtliche Macht. Es ist aber noch eine andere wichtige Folge der Sozialisierung der Religion zu beachten. Schon im Einzelleben unterscheidet sich der aktuelle religiöse Prozeß von dem nach ihm verbleibenden Erinnerungsbild und von der ihn hervorrufenden Tradition. Bildet der Fromme nicht seinen Willen zur Hingabe und damit zur häufigen und immer innerlicheren Wiederholung des Prozesses, so bleibt er an diesem Erinnerungsbild der Gottheit oder der kultischen Handlung haften, das an sich todt und unlebendig alles phantastischen und egoistischen Mißbrauches, der intellektuellen Bearbeitung und der rein verstandesmäßigen Aneignung, der werkheiligen und ritualistischen Verknöcherung fähig ist. In noch viel höherem Grade ist das innerhalb der religiösen Gemeinschaft der Fall, welche zwar einerseits die Frömmigkeit wunderbar belebt und verstärkt, aber andererseits den Glauben doch nur als zu Vorstellungen und Riten verdichtetes Erinnerungsbild besitzt und deren Tradition an sich nicht Religion ist, sondern erst im einzelnen Religion erzeugen will. Hiermit sind alle die Gefahren der Verwechselung von Religion und äußerem Führwahrhalten oder kultischem Handeln, der Verselbständigung der liturgischen oder lehrhaften Tradition, der Verknöcherung und Materialisierung, der Herrschsucht und des Fanatismus ganz von selbst gegeben. Die Religion kann so zum Werkzeug machtbegieriger Herrschsucht, zum Spiel eines tiftelnden Verstandes, zum Stoff einer märchenfrohen Phantasie werden. So kommt es, daß die Religion, die als subjektive das Zarteste, Freieste, Beweglichste und Unaussprechlichste ist, als objektive d. h. als Sammlung aller Formen, in denen sie sich Ausdruck gegeben und zu einer der Pflege und Er-

haltung der Religion gewidmeten Rechtsgemeinschaft organisiert hat, das Starrste, Zäheste, Unfreieste und Erbarmungsloseste wird, was wir kennen. Wir alle wissen, welchen reichen Segen der Erbauung und Stärkung wir der kirchlichen Organisation des Christentums verdanken, aber auch mit welcher erdrückenden Wucht der Unveränderlichkeit, mit welcher ertödtenden Starrheit der Formel und welcher leidenschaftlichen Intoleranz sie auf unser geistiges Leben drückt. Sehr lebhafte Eindrücke dieser Art waren es, die den verehrungswürdigen Rothe zu der Meinung bewogen, daß jede Organisation der Religion zu bloß religiösen Zwecken ein Zeichen der Unvollkommenheit und mangelhaften Durchbildung des Gesamtlebens sei und unvermeidlich die Nachteile aller Veräußerlichung der Religion mit sich bringe. Dagegen würde bei voller Durchbildung und Reife der menschlichen Gesellschaft die Religion keiner besonderen Organisation mehr bedürfen, sondern den stillen Untergrund alles Handelns bilden. Er hat das in die Hegel'sche Form der Aufhebung aller Gesittung in den Staat ausgesprochen und zugleich mit dem biblischen Chiliasmus kombiniert und dadurch Gelegenheit gegeben, in jeder Ethik diese Häresie umständlich zu widerlegen. In Wahrheit steckt aber in seinen Ausführungen einer der richtigsten und tiefsten theologischen Gedanken, die man nur von ihrer etwas abstrakten Form zu befreien braucht. Freilich ist sein Ideal nicht erreichbar und vielleicht nicht wünschenswert, aber seine Anschauung bezeichnet den Punkt, an welchem vor allem Vorsicht und Selbstzucht nötig ist, wenn die Religion nicht aus einem Segen zu einem Fluch für die Menschen werden soll.

Diese Grundbegriffe sind es, welche ein einheitliches Verständnis der Religion in ihrem eigenen Sinne ermöglichen und die ganze ungeheure mannigfaltige und scheinbar so widerspruchsvolle Wunderwelt der Religion auf einfache Wurzeln zurückführen. Es sind das freilich nur Konstruktionen, die zum Verzweifeln grob und spröde erscheinen gegenüber der endlos bewegten und alles vermischenden Wirklichkeit, die kein Einzelnes in seiner Reinheit zeigt und keine einfachen Wirkungen kennt, sondern alles mit einander verschmilzt und das so Verschmolzene wieder in allerhand

Kreuzungen sich entgegensetzt, deren eigentliches Wesen in den tausendfachen Uebergängen und Wechselwirkungen, in den Verwirrungen und Durchquerungen liegt. Allein solche künstlich gebildete Grundbegriffe sind in allen Wissenschaften nötig, um ein einfaches Grundelement für die mannigfachen Verzweigungen der wirklichen Welt zu finden, und bei voller Klarheit über ihre doktrinäre Starrheit und Künstlichkeit unschädlich. Sie sollen ja nicht an Stelle der Wirklichkeit treten, sondern diese nur erklären. Daher ist auch die Aufgabe mit der Auffindung eines solchen allgemeinen Grundbegriffes nicht zu Ende, vielmehr soll von hier aus dann erst die konkrete Wirklichkeit neu verstanden werden. Das ist auch in der Religionswissenschaft so. Das allgemeine Grundelement soll nur dazu dienen, die konkreten Erscheinungen besser zu verstehen und das einheitliche Band der einzelnen Erscheinungskomplexe zu finden. Daher entstehen von hier aus erst die schwersten und tiefsten Probleme der Religionswissenschaft, die Aufgabe des Verständnisses der einzelnen Religionen in ihrer inneren Einheit, die Wissenschaft von den Einzelreligionen, die nicht bloß alles Detail derselben sammelt, sondern dahinter noch das zu fassen weiß, was die organisirende Seele, die geistige Triebkraft der einzelnen ist. Der Ansatz, der vom Bisherigen hierzu überleitet, liegt klar zu Tage. In jeder einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden produktiven Gottesanschauung ist ohne Reflexion, aber tatsächlich ein einheitliches praktisches Ganzes der Lebensstimmung und -gesinnung, ein eigentümliches Grundverhältnis von Gott, Welt und Mensch gesetzt. Der naiven Religion als solcher ist es niemals bewußt, in ihren Bildungen kommt es niemals rein und unvermischt zum Ausdruck, aber es ist doch das *gestaltende Prinzip* all der zahllosen einzelnen Akte, der Formen, Riten und Institutionen, das die wissenschaftliche Reflexion herauszufühlen vermag. Damit stehen wir bei dem, was *Schleiermacher* die eigentümliche Bestimmtheit des Gottesbewußtseins, *Hegel* und *Biedermann* das religiöse Prinzip, *Lipsius* das religiöse Grundverhältnis, *Ritschl* die praktische Grundanschauung von dem Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch genannt hat. Es ist auf niederen Religionsstufen, wo die

Religion nur leichte aber um so mannigfaltigere Furchen in die Seelen zieht, noch nicht zu fassen oder doch wenigstens nur in ganz unbestimmter, alle gleichartigen Religionen mitumfassender Allgemeinheit. Erst bei höheren und bestimmteren Religionen und insbesondere bei den großen Welt- und Erlösungsreligionen erhebt sich diese Aufgabe. Hier genügt es nun aber keineswegs sich auf den historischen Quellpunkt zu beschränken. Die Anfänge sind grundlegend, aber nur Keime, deren ganzer Inhalt erst aus der Gesamtentwickelung übersehen werden kann. Dabei zeigt sich dann auch, wie unendlich verschieden die Elastizität und Entwickelungsfähigkeit der einzelnen religiösen Prinzipien ist. Die elastischesten stellen die schwersten und tiefsten Aufgaben. So ergiebt sich aus der allgemeinen Grundlegung eine Fülle der größten Aufgaben, welche die feinste und schärfste historische Divination erfordern und zugleich eine ungemeine Gelehrsamkeit voraussetzen, ohne daß doch diese für sich allein etwas helfen könnte. Die Frage nach den Prinzipien der Religionen ist das eigentliche Ziel, ihre Beantwortung der schönste Lohn der durch allen Wirrwarr sich mühsam hindurcharbeitenden religionsgeschichtlichen Analyse, die Blüte und die Quintessenz aller Religionswissenschaft. Es ist eines der nicht allzu zahlreichen Ruhmesblätter in der Geschichte der Theologie, daß sie auf einigen Gebieten, dem der israelitischen Religionsgeschichte und der christlichen Dogmengeschichte diese Forderungen nicht bloß aufgestellt, sondern in nicht unbeträchtlichem Grade zur Verwirklichung gebracht hat.

Damit sind die Hauptfragen der Religionspsychologie erschöpft. Die genaueren Einzelfragen nach dem Verlaufe des religiösen Lebens und seinen Beziehungen zu verschiedenen anderen geistigen Anlagen, nach seinem Verhältnis zu Kunst und Sitte, Recht und Staat und anderes derart brauchen nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie sind in einer Reihe einzelner Werke z. B. bei Rauwenhoff, Pfleiderer, Kaftan, Siebeck, Lipsius, A. Réville, v. Hartmann u. a. vortrefflich behandelt worden, wie denn überhaupt unsere zur psychologischen Analyse neigende Zeit in dieser Kunst eine große Feinheit erlangt hat. Ich fasse daher nur das Resultat zusammen. Es ist nichts

anderes als die Bestätigung des in der Einleitung zu Grunde gelegten Satzes, daß die Religion etwas im Zentrum völlig selbständiges, auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt Beruhendes sei. Wir sehen sie in der innerhalb der einzelnen Religionskreise erwachenden und in der diese Kreise begründenden Frömmigkeit überall auf einer grundlegenden Gottesanschauung oder Gotteserfahrung beruhen, sei sie nun mehr reproduktiv oder mehr produktiv. Sie steht zwar in engem Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtzustand überhaupt, sie kann mannigfach beeinflußt, begrenzt und geleitet werden, wir erkennen aber doch überall, wo sie innerlich lebendig und aktuell ist, eine rein tatsächliche, unableitbare Beziehung auf die sich erschließende Gottheit, in der alles Sein und Leben beschlossen ist und die sich bald mehr ursprünglich, bald mehr durch das Mittel der Ueberlieferung offenbart. In diesem etwas erweiterten und von der spekulativ monistischen Begründung abgelösten Sinne ist der Satz vollkommen richtig, den Biedermann als Bestimmung des religiösen Vorganges aufgestellt hat und den E. v. Hartmann mit noch stärkerer Anspannung seines monistischen Charakters von ihm übernommen hat, daß alle Frömmigkeit bestehe in Offenbarung und Glaube und dieses Wechselverhältnis das Grundelement aller religiösen Erlebnisse sei, der überwiegend produktiven sowohl als der überwiegend reproduktiven. In derselben Weise modifiziert auch Siebeck den Biedermannschen Begriff der Offenbarung oder religiösen Erfahrung, nur macht er diesen Begriff eines die Religion erst begründenden Objektiven leider nicht zur Grundlage seiner Religionsphilosophie, sondern sucht ihn als einen in dem Erweis der Denknotwendigkeit der religiösen Postulate mitgesetzten zu behandeln, da die Offenbarung eben das Kundwerden der so postulierten überweltlichen Güter sei. Damit ist aber das grundlegende Moment zu einer Folgerung gemacht. Der von Siebeck gefürchtete Zirkel, daß man um der Erlösung willen an eine Offenbarung und um der Offenbarung willen an die Erlösung glaube, existiert nur für die Postulatentheorie und bekundet nur die Unzweckmäßigkeit, von ihr aus das Verständnis der Religion zu suchen. Wenn Hartmann dagegen daraus den Satz von der

„funktionellen Identität der Offenbarung und des Glaubens" ableitet, so ist das gerade nicht, wie er meint, eine Aussage der religiösen Erfahrung, die sich aufs äußerste dagegen sträubt, bloß ein Erleiden der göttlichen Selbstbewegung oder mit dieser identisch zu sein, sondern eine philosophische Korrektur der religiösen Erfahrung, in welcher Hartmann selbst die Möglichkeit einer „Selbstdetermination" durch die religiöse Erfahrung und damit auch die Möglichkeit eines ablehnenden Verhaltens anerkennt. Der zwischen Determinismus und ethischer Freiheitslehre schwankende Begriff der Selbstdetermination ist die Hülle, welche das Schwanken zwischen einem absoluten Monismus und einem philosophisch geläuterten Theismus bei Hartmann verbirgt. Das metaphysische Grundverhältnis aber, das eine Offenbarung Gottes an den menschlichen Geist und eine relative Selbständigkeit des letzteren ermöglicht, die Grundkonstitution der ganzen Wirklichkeit, die eine Fülle konkreter Endlichkeit im Unendlichen darbietet, gehört zu dem Unerforschlichen, das wir ruhig verehren dürfen.

Jemehr wir aber derart alles Leben der Religion auf die reine Tatsächlichkeit der Offenbarung und auf die praktische Energie des von ihr erweckten Glaubens begründen, um so dringender regt sich der Wunsch, daß doch jener subjektiven Vergewisserung auf religiösem Wege auch noch eine andersartige Vergewisserung über das Vorhandensein des religiösen Objektes zur Seite treten möge, damit wir uns der Furcht vor Selbsttäuschungen endgiltig erwehren können. Daher haben alle höheren Religionen, bei denen sich ein wissenschaftliches Denken aus der anfänglichen Vermischung religiösen Glaubens und kindlicher Metaphysik herausdifferenziert hat, diese Forderung hervorgerufen und nach Befriedigung dieses Bedürfnisses gestrebt. Diese Versuche liegen uns in einer langen und stolzen Reihe philosophischer Tradition vor, und es wäre wunderliche Vermessenheit, zu glauben, daß diese Denker alle nur einem Wahne nachgejagt hätten, und als würfe die berühmte kantische Behandlung der Gottesbeweise diese Versuche in das Nichts zurück, während sie sich ja nur gegen die rationalistische Verwertung der angeborenen Denknotwendigkeit des Absoluten kehrt. Nun ist es freilich unmöglich, das Objekt der Religion auf außerreligiösem

Wege zu erreichen. Man kann den Ton nicht sehen und das Licht nicht hören, so viel Mühe man sich geben mag. Aber was man erwarten kann, ist eine indirekte Befriedigung dieses Bedürfnisses. Wenn nämlich das Objekt der Religion vorhanden ist, dann muß die Welt so beschaffen sein, daß dieses Objekt in ihr Raum und Möglichkeit hat, ja daß es zu ihrem Verständnis gefordert wird; oder richtiger, da ein Ueberblick über alle Weltzusammenhänge den Menschlein unseres Planeten nicht im entferntesten möglich ist, es muß in unserem winzigen Erfahrungsbereiche Spuren geben, welche eine Größe bestätigen oder verlangen, die ungefähr in einigen Hauptpunkten dem in der Religion erfahrenen Objekt entspricht. Natürlich wird so nicht der Gott der Religion gefunden, sondern nur eine wissenschaftliche Hypothese, und natürlich kann diese Hypothese in ihrer Allgemeinheit und Ungenauigkeit und mit ihren vielen offen bleibenden Fragen vollends nichts dem Gottesglauben einer bestimmten Religion genau Entsprechendes sein. Sie kann vielmehr nur ganz im Allgemeinen das Objekt andeuten, das in seiner inneren Lebendigkeit und seinem wesentlichen Gehalte sich nur in den einzelnen Religionen erschließt und auch hier so, daß es nur seinen spezifisch religiösen Gehalt erschließt und nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis gewährt. Wir haben also keinen Beweis, sondern eine indirekte Bestätigung zu erwarten, und diese Bestätigung bezieht sich nicht auf den Gottesbegriff einer bestimmten Religion, sondern auf die den schärfer herausdifferenzierten und tiefer erfaßten Religionen gemeinsame Tendenz. Daß für die Bestimmung der letzteren das religiöse Phänomen des Buddhismus nicht in Betracht kommen kann, wird später zu erläutern sein. Von einer Hypothese, die auf ein so unendlich lückenhaftes Material angewiesen ist, kann man nicht mehr verlangen. Das aber leistet sie wirklich und hat sie geleistet in den verschiedenen großen Systemen, deren bedeutendste und tiefste alle auf eine derartige Hypothese hinauslaufen und die nur diese Hypothese meist nicht deutlich genug von dem religiösen Motive unterschieden haben, das sie zunächst zu deren Aufsuchung veranlaßt hat. Der Empirismus und Skeptizismus hat diesen Denkversuchen gegenüber stets nur die Bedeutung eines oft höchst nützlichen und nötigen Korrektivs,

aber an ihre Stelle zu treten vermag er nicht, er ist immer nur eine Reaktionserscheinung. Er kann den Geist nicht zur Begleiterscheinung einer Materie herabsetzen, die nur in ihm existiert, und eine Einheit leugnen, die er eben in dem auf ihre Leugnung gerichteten Nachdenken betätigt. Auch die kantische Philosophie ist nur eine Modifikation und eine bestimmtere Begrenzung des Ausgangspunktes für jene Haupthypothese, und seine Polemik gegen die Gottesbeweise ist nur eine Station in der Differenzierung des wissenschaftlichen Denkens von der Religion, aber keine Aufhebung jener Hypothese innerhalb der ihr zustehenden Grenzen. Die Tatsache der Wechselwirkung der einzelnen Wirkungszentren überhaupt, auf welche Lotze besonders energisch hingewiesen hat; die Aufeinanderbeziehung des natürlichen und geistigen Lebens, die in den sog. Trieben und Instinkten auch bei aller etwaigen Vererbung besonders deutlich hervortritt und die E. v. Hartmann in seinem Unbewußten nachdrücklich verfolgte; die übereinstimmende logische Gesetzmäßigkeit im Denken und in der Außenwelt, deren Begründung in einer beiden übergeordneten logischen Vernunft Hegel so scharf betonte, die Würde des Sittlichen und seine Vollzugsmöglichkeit, die auf Kant den tiefsten Eindruck gemacht haben und von denen das letztere Moment namentlich durch Fichte ausgebeutet wurde; die an einer Reihe von Stellen unwiderleglich hervortretende immanente Teleologie, die selbst Mill anerkannte und die gegen die wichtigsten Einwürfe von Hartmann in seiner Schrift über den Darwinismus scharfsinnig verteidigt wurde; die ästhetische Ahnung einer inneren harmonischen Aufeinanderbeziehung des Geistes und der Natur, die Kant in seiner Urteilskraft analysierte und womit er auf Goethe eine so tief erleuchtende Wirkung ausübte; schließlich die im Zusammenhang mit dem Bisherigen bedeutungsvolle Tatsache der Einschließung einer Idee des Unbedingten in jedem Denkakte, der Kant nur den Wert eines Existenzbeweises für das Wolff'sche ens realissimum absprach: alles das nötigt zur Hypothese einer einheitlichen unendlichen Energie, in der alles aufeinander bezogen ist und in der die Natur ein Verwirklichungsmittel geistiger Werte ist. Man wird mit Hegel, Lotze und Fechner dazu fortschreiten dürfen, diese Energie als

für sich seienden Geist zu bestimmen, jedenfalls enthalten die monistischen Systeme einschließlich des konkreten Hartmann'schen Monismus ebenso viel Schwierigkeiten als die Behauptung einer für sich seienden, von der Welt sich unterscheidenden Geistigkeit dieser Energie.

Ich darf hier auf die ausgezeichnete Darstellung verweisen, welche Zeller diesen Ueberlegungen und ihrem Resultate in der Einleitung seines bereits erwähnten Aufsatzes gegeben hat.

Freilich überschreitet diese Hypothese die Erfahrung und mündet in ein immer schwankendes, vieldeutiges Phantasiebild aus, dessen Eigentümlichkeit es ist, die in der Erfahrung getrennten Erscheinungen zur Einheit zusammenzufassen und diese Einheit doch nur als sublimierte und ungeheuer erweiterte, aber doch neben anderem oder allein stehende Einzelheit denken zu können. Hierin haben die endlosen Zwistigkeiten zwischen Monismus und Theismus, alle die bekannten Schwierigkeiten der Gottesvorstellung ihren Grund. Aber irgend etwas muß doch diesem Phantasiebild entsprechen. Freilich stimmt diese Hypothese nicht überall glatt, indem so manche Tatsache des Gegenteils, der brutalen Unvernunft und des sinnlosen Uebels gegen die anderwärts hervortretende vernünftige Zweckmäßigkeit zu streiten scheint, so daß nur der vernünftige und gütige, aber beschränkte Demiurg Mills oder das unselige, aber logische Absolute Hartmanns gefolgert werden zu dürfen scheint. Allein beide Gedanken widerstreben so sehr der notwendigen Einheit oder der Geistigkeit des Absoluten, daß sie undurchführbar sind; insbesondere brechen in dem Hartmann'schen Absoluten die pessimistischen Elemente des Unbewußten und die optimistischen der vernünftigen Geistigkeit immer wieder auseinander. Wir werden bei unserer Kenntnis eines nur so geringen Ausschnittes den überwiegenden Spuren der Vernünftigkeit vertrauen dürfen. Nehmen wir zu diesem wissenschaftlichen Ergebnis das religiöse Erlebnis hinzu, so stützen sich beide gegenseitig. Das bedeutet aber eine weitere, außerordentliche Steigerung der Wahrscheinlichkeit für die Existenz des religiösen Objektes. Auf diese gegenseitige Stützung zu verzichten, halte ich für sehr bedenklich. Zwar macht es immer den Eindruck einer edlen Großherzigkeit,

wenn Theologen ganz und gar auf jeden „Gottesbeweis" verzichten zu wollen erklären und sich lediglich dem Ernste ihrer sittlichen und religiösen Erfahrung anvertrauen. Allein sie gleichen der Sibylle, die ruhig sechs ihrer kostbaren Bücher verbrennt und den Rest noch für kostbar genug hält, um den Preis des Ganzen dafür zu fordern. Das imponiert, bringt uns aber doch um einen kostbaren Schatz. Wir können auch von einer rein religiös begründeten Gewißheit leben, aber wir sind doch ungleich mehr der bangen Furcht vor Selbsttäuschung ausgesetzt, als wenn wir jene Vermehrung der Wahrscheinlichkeit in Betracht ziehen. Mehr als Wahrscheinlichkeit kann aber menschliche Wissenschaft als solche nicht erreichen. Die Gewißheit ist immer Sache des Glaubens. Alle die einfache, unmittelbare Erfahrung überschreitende Erkenntnis beruht nur auf Wahrscheinlichkeit, deren Grad freilich sehr verschieden sein kann, und enthält somit einen Koeffizienten des Glaubens, wie Fechner sehr richtig bemerkt. Die religiöse Gewißheit unterscheidet sich, wissenschaftlich betrachtet, von anderer Erkenntnis nur durch einen größeren Spielraum der Wahrscheinlichkeit und einen größeren Koeffizienten des Glaubens. Die hier erreichte Wahrscheinlichkeit genügt aber auch, uns in der Ueberzeugung zu befestigen, daß wir in der Religion ein Wirkliches erfahren und nicht einer Prellerei des Bewußtseins unterliegen. Was dies Wirkliche in seinem inneren Wesen sei, das kann aber nur die Religion selbst offenbaren. Damit ist auch die von Zeller geltend gemachte Schwierigkeit erledigt, daß die Religion im Falle der Nicht-Uebereinstimmung mit dem philosophischen Gottesbegriff unmöglich, im Falle der Uebereinstimmung aber überflüssig zu werden scheine. Es besteht eben zwischen beiden nur ein Verhältnis der Berührung, das sehr verschiedene Grade größerer oder geringerer Nähe haben kann, das aber niemals zum Verhältnis eines reinen Gegensatzes und niemals zu dem einer reinen Identität werden kann.

Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission.

Von

Karl Sell[1]).

Durch Warneck ist die Vergleichung der apostolischen und modernen Mission auf die Tagesordnung gekommen[2]). Mit Recht. Jeder evangelische Geistliche, der über Mission spricht, vertieft sich in das Bild der neutestamentlichen Mission, sucht dort die Musterbilder für alle späteren Zeiten und findet in dem ausdrücklichen Missionsbefehl Christi die Rechtfertigung der heutzutage von Niemanden außer von den absoluten Feinden des Christentums und der Sklavenemanzipation abgelehnten Heidenmission. Andererseits staunt man über die nun am Ende des 19. Jahrhunderts sichtbar werdenden Erfolge der modernen Mission und freut sich, daß sie trotz des unvergleichlichen Vorzuges der apostolischen Zeit dennoch numerisch so viel größer sind als die jener.

Sucht man für den Unterschied der Weltstellung der Mission in jener und in unserer Zeit ein schlagendes Bild, so bietet sich wie von selbst dar: Paulus auf dem Markt in Athen und der „Religionskongreß" zu Chikago im vorigen Jahre. Dort sucht der Bote Christi vorsichtig Anknüpfungspunkte bei den Weisen Griechenlands, hier in einem Gebiet, wo vor anderthalbhundert Jahren Missionare der Brüdergemeinde den ersten Grund zur

---

1) Vorträge im Bonner Ferienkurs 1894.

2) Vgl. besonders G. Warneck, Die apostolische und die moderne Mission. Eine apologetische Parallele, 1876 und den Artikel Protestantische Missionen in Herzog's Realencyklopädie², Bd. 10, geschrieben 1881, auch besonders erschienen.

Zivilisation gelegt haben, tagen inmitten einer christlichen Nation, großmütig von ihr zu Gast geladen, die Vertreter aller Religionen der Welt und bemühen sich in friedlicher Aussprache um den Preis der größten Gesittung. Wie sehr sich gerade hier der Dünkel der verschiedenen uralten heidnischen Religionen gezeigt hat, sie haben sich dennoch dem Prinzip gebeugt, das unser Heiland in die Welt gebracht hat, daß man eine Religion an ihren Früchten erkennt.

Bei der Vergleichung von urchristlicher und moderner Mission kommt der Protestant von selbst auf die Frage: Was ist die Ursache, daß die Reformation, die doch die Bibel wieder entdeckte, nicht sofort die Missionsaufgabe begriff? Warum that sie nicht was doch die älteste Christenheit that? War doch gerade eben eine neue Welt mit ihren „Heiden" entdeckt worden! An überseeischem Sinn fehlte es den deutschen Kaufleuten in Augsburg und Nürnberg, geschweige den Hansaleuten nicht, und Holländer und Engländer schufen im Reformationsjahrhundert ihre Seemacht, begründeten ihre Kolonieen? Die katholische Kirche wurde durch die überseeischen Entdeckungen und Eroberungen zu großen Missionsunternehmungen geführt, warum nicht die Kirche des lauteren Evangeliums? Die eschatologische Stimmung der Reformatoren, die ein baldiges Ende dieser bösen Welt erwarteten, entschuldigt sie auch nicht, denn diese Stimmung war in der apostolischen Zeit noch viel allgemeiner.

Die Antwort ist: Die Reformationskirche dachte nicht an die Missionsaufgabe, weil sie aus tieferen Gründen die geographische Grenze der Christenheit für erreicht und die Arbeit an den mitten in der Kirche sitzenden Heiden und Papisten für wichtiger hielt als an denen draußen.

Wer hat also den Umschwung zur modernen Mission herbeigeführt? Das ist eine geschichtliche Frage. Die gleiche Frage aber, wie die nach dem Anfang der modernen Mission, muß man vom rein historischen Standpunkt auch erheben bezüglich der apostolischen Mission.

Da es nicht möglich ist im evangelischen Sinne von Mission zu reden ohne die urchristliche zu berühren, so wird mir die Auf-

gabe, die Entstehung dieser beiden Phänomene geschichtlich zu erklären. Dabei will ich eine Bemerkung nicht unterdrücken, die natürlich kein Vorwurf ist: daß die geschichtliche Betrachtung dieser Gegenstände, auch wo sie nicht rein populär ist, viel zu sehr von den uns praktisch geläufigen Gesichtspunkten, wie von Vorurteilen, beherrscht ist.

Man sieht das neue Testament nicht nur, sondern die ganze Kirchengeschichte viel zu sehr mit den Augen eines Christen unserer Tage an. Wer die Reformation wirklich verstehen will, darf sie nicht mit den Augen der Aufklärung oder des Pietismus ansehen und von der gesamten Kirchengeschichte muß man abstrahiren können, wenn man den originalen Sinn des neuen Testaments erfassen will.

Man stellt im Zeitalter der vergleichenden Religionsgeschichte die christliche Mission insgemein leicht in eine Parallele zu den anderen missionirenden Religionen vor ihm und nach ihm, dem Buddhismus und dem Islam.

Unterschiede und Aehnlichkeiten sind schlagend. Der Buddhismus beginnt in Indien als Räsonnement, als Popularphilosophie und Moral — er führte zur Gründung eines Mönchsordens und endigt in einer stocksteifen Hierarchie. Der Islam geht aus von einer Offenbarung, führt zur Bekehrung mit Gewalt und vollendet sich in einem theokratischen Militärabsolutismus. Das Christentum geht aus von einer Offenbarung, wendet sich an die persönliche Ueberzeugung, gründet eine ihre hierarchischen Formen stets neu modifizierende Kirche und endigt mit der Weltherrschaft eines die Geister verknüpfenden und versöhnenden Glaubens.

Es gab vor ihm noch eine zweite missionierende Religion, nämlich das Judentum [1], aber das ist in dieser Eigenschaft vom Christentum völlig aufgesogen worden. Nachdem dem Schoße der jüdischen Volksreligion die christliche Weltreligion entstiegen, hat das Judentum eine ähnliche Rückbildung erlebt, wie sie der Katholizismus erfuhr, von dem der Evangelismus sich getrennt hatte, eine Rückbildung zur reinen Volksreligion. Das Wort „Mission", das wir ohne weiteres auf die urchristliche Bekehrungsarbeit anwenden,

---

[1] Matth 23 15.

kommt in dem von uns jetzt gemeinten prägnanten Sinne: Ausbreitung des Christentums durch beliebige Sendboten, im neuen Testament überhaupt nicht vor. Das dem lateinischen missio entsprechende griechische Wort ἀποστολή wird nur viermal gebraucht, und jedesmal in dem engeren Sinne von „Apostolat". (Apg 1 25 Röm 1 5 I Kor 8 2. 5 Gal 2 8.)

Und wie ist es mit der bezeichneten Sache, mit der *Christenpflicht*, allen Nichtchristen das Evangelium zu bringen? Die Antwort ist weniger einfach als man sich vielleicht vorstellt, wenn wir den Text des neuen Testaments nicht in dem uns geläufigen erbaulichen Sinne, sondern im schlicht historischen nehmen.

Gehen wir von dem in den urchristlichen Quellen genügend bezeugten Sachverhalt aus.

Die Ausbreitung des Christentums in der ersten Zeit erfolgte in zwiefacher Weise, durch eigens ausgesandte Boten und durch die unwillkürliche Selbstaussaat des Evangeliums.

Aber dabei ist zu bedenken, daß es sich bei dieser Ausbreitung des Evangeliums nicht handelte um das, was wir jetzt eine Kirche, oder auch nur eine Gemeinde nennen, auch nicht um die Stiftung des Reiches Gottes wie man heutzutage sagt.

Von einer Kirche im jetzigen Sinne des Wortes, einer organisierten Glaubensgemeinschaft mit Bekenntnis, geistlichem Amt, Sakramenten und einer gegen den Staat und die bürgerliche Gemeinde abgegrenzten Verfassung und Lebensordnung weiß das neue Testament nichts, von einer Gemeinde im heutigen Sinn, der sich selbst regierenden lokalen Teilkörperschaft einer größeren Kirche oder von einer völlig freien Gemeinde auch nicht, und von einem Reiche Gottes, das ein Mensch gründen, stiften, bauen helfen soll, ist im neuen Testament ebensowenig die Rede. Was wir dort finden, das sind zu den beiden erstgenannten Dingen nur entfernte Vorstufen und das „Reich Gottes" ist ganz etwas anderes als was unsere Predigten meist so nennen. Wir müssen von allen uns geläufigen Vorstellungen absehen, wenn wir das Urchristentum geschichtlich verstehen wollen.

Was finden wir wenn wir die urchristliche Mission ins Auge fassen?

Wir finden die *geschichtliche Gestalt Jesu Christi* als eines wirklichen Boten des lebendigen Gottes, eine Gestalt von so bestimmt erkennbaren menschlich und geschichtlich durchaus individuellen Zügen, wie es jemals eine auf Erden gegeben hat, eine Persönlichkeit, die so viel größer und einzigartiger ist, als alle ihre späteren gleichfalls erkennbaren Nachwirkungen in der Geschichte, daß sie darum noch heute als wirkliche geschichtliche Individualität geschaut werden kann mit einer Sicherheit, die jeden Zweifel ausschließt.

Um diesen Meister sehen wir geschaart eine verhältnißmäßig kleine Zahl von Schülern und dankbaren Anhängern, die es selber erlebt haben, daß Er ihnen als auferstandener Herr erschienen ist und die Ihn darum für den zum Himmel erhobenen König eines zukünftigen Reiches, für den Mitregenten Gottes halten. Der Welt gegenüber weisen sie als auf das Siegel ihrer Verbindung mit dem Himmel hin auf die in ihnen lebendige neue *Geistes- und Willenskraft*, den heiligen Geist, der zeitweise die Schranken ihres natürlichen Wissens und Könnens erhöht, Wunder wirkt und ihnen einen ständigen Verkehr mit ihrem Herrn ermöglicht, so daß Er sie seinen Willen lehrt, an seine Werke erinnert und ihnen eine unaussprechliche sieghafte Gewißheit ihres künftigen himmlischen Erbes gewährt. Die dieses Geistes teilhaftig geworden sind, leben in einer höheren Welt, das Irdische liegt unter ihren Füßen.

Dennoch werden keineswegs Alle, die so glauben und stehen Missionare, sondern *nur* bestimmte Leute haben die Aufgabe, das zu verbreiten, was wir jetzt „Christentum“ nennen würden und wofür das neue Testament eigentlich keinen Ausdruck hat [1]). Diese Thatsache wird ausgedrückt durch die Worte *Evangelium* und *Apostel*.

Das Christentum ist Evangelium, d. h. eine als Botschaft von Gott selber direkt ausgehende und überall um Gehör werbende Freudenkunde: die von dem ganz nahen Reiche Gottes und dem als dessen sicherer *Bürge* erschienenen Christus. Verständlich ist das Alles zunächst nur innerhalb des Judentums.

---

[1]) Etwa „Weg“, Apg 9_{2} 16_{17} 18_{25} 19_{9} 22_{4} 24_{14} (Hebr 10_{20} Joh 14_{6}?).

Hier ist ein Gott, der mit einem Volk in einem persönlichen Verhältnis, einem Verhältnis wie Paulus einmal von sich und seinen Liebsten sagt „des Gebens und Nehmens" steht, hier ein Volk, dessen höchste Hoffnung war eine irdische Herrschaft Gottes über seine Getreuen, die diese zu makellosem heiligen Wandel vor ihm verpflichtete. Diese Hoffnung soll nun in Erfüllung gehen, aber anders als Israel es sich gedacht hatte. Kein Gewaltherrscher sollte plötzlich wie aus dem Himmel erscheinen, Israel sammeln, die Feinde schlagen, Jerusalem zur Weltstadt machen, den Lauf der Jahreszeiten ändern, den Satan besiegen. Sondern: der geborene Sohn Gottes ist als jüdischer Rabbi erschienen, er sammelt durch sein Wort und seine Werke aus der Mitte seines Volkes den heiligen Rest der Auserwählten Gottes, den man daran erkennt, daß er sein Herz öffnet der von Ihm gegebenen Erklärung des altheiligen Gesetzes aus seinen tiefsten göttlichen Lebenswurzeln heraus, wie es den Propheten vorschwebte. Die also Geworbenen erklären sich bereit zur innigen Hingabe an Gott, dem sie alle ihre Angelegenheiten fraglos anheimstellen, sie verzichten darauf, irgend etwas Eigenes als für sich allein zu besitzen, sie verzichten auf jede irdische Leidenschaft und Sorge, vor allen Dingen darauf, sich gegen Unrecht und Beleidigung irgendwie zu wehren, sie verharren in völliger Dienstbereitschaft gegen Jedermann. Sie haben keinen Herrn auf Erden, sie haben Weib und Kind als hätten sie sie nicht, und wenn sie Sklaven wären so wäre ihr Herr ihnen an Gottes Statt. Sie sind frei von Allem. Denn der König des Weltalls, der über den Sternen sitzt[1], ist ihr Vater. Solche Gesinnung, das ist die veränderte Sinnesweise, die μετάνοια, die mit einem Worte bezeichnet wird als Gerechtigkeit[2]. Und sie ist die Vorbereitung auf noch größere Dinge. Der **Anfang** der größeren Dinge war der Glaube an

[1]) Das entspricht etwa dem neutestamentlichen ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

[2]) Die Aufforderung zur Sinnesänderung, die mit den Wörtern „Buße", „Reue" unrichtig wiedergegeben wird (Mc 1 15 Matth 3 17) mußte notwendig die Frage hervorrufen, **wie** denn nun der Sinn geändert werden solle? Darauf antwortete die Gerechtigkeitslehre, in der menschliches Thun und göttliche Hülfe oder Gabe verbunden sind (Matth 5 3–20).

Den, der dem Johannes dem Teufer die Heroldsverkündigung der Metanoia aus dem Munde genommen hatte und nun Diesem und Jenem die Ueberzeugung einflößt, daß „Er es sei", nämlich derjenige, durch den Gott Alles zurecht bringen werde[1]). Das war nämlich der Eindruck, den Jesus auf Empfängliche machte: Er, der im Glauben Wunder thut, der uns hinweghebt über uns selbst, dessen Rede in unserer Seele ein Licht aufgehen läßt, daß wir meinen, wir können damit die ganze Welt erleuchten[2]), der ist der Punkt, an dem Gott leibhaftig eingreift in die Welt, er ist der Anfang der verheißenen großen Enthüllung Gottes selbst. Im Zusammenhange jüdischer Gedanken ist das der Glaube an Jesus als den Christus, den Messias, ein Glaube der umsomehr erst allmählich erwachsen konnte, als ja die also Gläubigen dabei völlig „umlernen" mußten. Das Gewisse, von dem dieses Umlernen ausging, war die Persönlichkeit Jesu. Mit der Sinnesänderung und dem Glauben an die Person Jesu, daß Er alles das sei, wofür Er sich ausgeben werde[3]), war verbunden die Verheißung des vorhandenen Reiches Gottes, das sich bereits ankündigte in den herrlichsten Wunderthaten, den Heilungen der von Dämonen Besessenen, und der wirkungskräftigen, die Seelen thatsächlich befreienden Sündenvergebung (Absolution) und in dem freudigen Mute der Gläubigen, Alles hinzugeben, um dafür mehr als Alles zu erwerben[4]). Aber damit war dies Reich nur im Anbruch, es war noch nicht volle Weltwirklichkeit und es kann es nicht sein, denn seine Gestalt ist überirdisch, überschwänglich und doch bezwingt es alles Irdische, es ist die bereits vorhandene über uns schwebende, aber erst hinter den Trümmern dieser gesamten irdischen Welt hervorgehende ganze vollkommene Gotteswelt: ein Zusammenhang der Dinge, der nur Gott gehorcht und nicht mehr dem Satan[5]).

---

[1]) Diese johanneische Selbstbezeichnung 8 24 58 verbunden mit dem, was Matth 17 11 von dem Vorläufer des Messias gesagt wird dient hier nur zum kurzen Ausdruck der überwältigenden Erscheinung Jesu.

[2]) Matth 5 14.

[3]) Das ist die primäre psychologische Form des Glaubens an eine Person.

[4]) Matth 13 44 45.

[5]) Die Transscendenz des Himmelreiches, Gottesreiches, das erst mit dem Ende des gegenwärtigen Aeon erscheint, halte ich für einstimmige

Diese drei Dinge Sinnesänderung, Glaube, Anwartschaft auf das Reich Gottes, umfaßt das Evangelium.

Dies Evangelium braucht Boten. Der es zuerst gebracht hat, wird einmal (Hebr 3 1) selbst Gottes Sendbote ἀπόστολος genannt. Daran ermißt man, was ein solcher Bote ist: ein ebenso von Christo Bevollmächtigter zur vollkommenen höheren Gotteskunde, wie es Christus war von Gott aus. Aber der Sohn Gottes ist mehr als ein Bote Gottes, in ihm ist etwas von göttlicher Wirklichkeit selber, um so mehr braucht er zuverlässige, von ihm beglaubigte Gesandte, die ein überführendes, persönliches und durch wunderwirkende Kräfte sich bethätigendes mündliches und Thatenzeugniß von Ihm und seiner Sendung ablegen, ausrichten. Das sind die Apostel.

Seither habe ich eigentlich nur dies Wort erklärt. —

Eine „Geschichte der urchristlichen Mission durch die Apostel" läßt sich nicht geben, dazu ist die Ueberlieferung zu lückenhaft. Sind uns doch auch die analogen Erscheinungen der antiken Welt, die man zur Vergleichung heranziehen kann, die herumwandernden Philosophen und Sophisten nur in einigen Beispielen bekannt, von den wandernden „Pharisäern" wissen wir nur aus einer angezogenen Stelle des neuen Testaments.

Der Ausgangspunkt für das Verständniß der urchristlichen Mission ist die Ueberlieferung über den Apostel Paulus, die uns in seinen eigenen Briefen vorliegt, den zweifellos ältesten Schriften des neuen Testamentes, 23—33 Jahre nach Christi Hingang zum Vater geschrieben.

Von hier aus werden wir von selbst zu den ältesten geschriebenen Evangelien, der Apostelgeschichte und den anderen Schriften des neuen Testaments geführt.

Paulus, wie er uns in seinen Briefen entgegentritt, ein Mann von hellenistischer Bildung und wunderbarer Doppelseitigkeit des Wesens, ist der Apostel der Heiden, aber nur Einer unter vielen Aposteln (Röm 11 13). Die Zahl der Apostel ist keine beliebig sich vermehrende oder fortpflanzende Beamtenschaft, wie etwa

---

neutestamentliche Lehre. Das schließt seine prinzipielle Ankunft auf Erden in der noch verhüllten Gestalt des Menschensohnes Matth 12 28 nicht aus.

jetzt die Pastoren, sondern ihre Zahl ist beschränkt. An der Spitze der Apostel steht Petrus [1]). Eine besondere Gruppe darunter bilden die „Brüder des Herrn" [2]). Unter ihnen ragte Jakobus hervor [3]). Drei Männer, die diesen beiden Gruppen angehören, gelten als die „Säulen" [4]), wessen? Doch wohl des Gottesbaues der ἐκκλησία; unter ihnen wird in dieser Gedankenverbindung Jakobus zuerst genannt. Durchaus erkannte Petrus nicht bloß ihre Sendung an, sondern auch seine eigene Unterordnung: ihrem Urteil unterwirft er sich mit seinem eigenen Evangelium [5]). Es giebt außerdem einen weiteren Kreis von Aposteln [6]). Da auch Apostel, Sendboten der Gemeinden, vorkommen (Phil 2 25), so müssen die Apostel im absoluten Sinne Sendboten Jesu Christi selber sein. Wenn der heilige Geist sie beruft, so muß diese Berufung dieselbe Bedeutung haben wie die Berufung durch Jesus selbst, denn sie gehen immer den Propheten voran [7]). Zu ihrer wesentlichen Thätigkeit gehört das Herumreisen, wobei sie sich auch von ihren im gleichen Glauben stehenden Frauen begleiten lassen können [8]) und mit ihnen den Unterhalt von den Gemeinden empfangen [9]): dieser Apostolat ist nicht ein hervorragender Rang in der Gemeinde, sondern eine διακονία, ein Dienst, ein Amt [10]). Sein Inbegriff ist das Evangelium. die Verkündigung einer ganz bestimmten frohen Botschaft. Dies Evangelium kann nur eines sein, das Evangelium von Christo, d. h. die Nachricht, daß Gott seinen als Davids Sohn auf Erden geborenen Sohn durch die Auferweckung als solchen legitimiert [11]) und im Glauben an ihn, d. h. in der vertrauensvollen und gehorsamen Zuflucht zu ihm als dem Herrn allen, die sich dieses Glaubens unterwinden, die Rettung verheißt vor dem künftigen Zorngericht und die Teilnahme am künftigen Reich [12]).

---

1) Gal 1 18 I Kor 15 5. 2) I Kor 8 5.

3) Gal 1 20 2 9 12. 4) Gal 2 9.

5) Gal 2 2. Dieses Urteil kann sich nicht auf den Inhalt des Evangeliums beziehen, das Paulus von Christus empfangen hat Gal 1 13, sondern nur auf das was Paulus von sich aus in dessen Dienst thut.

6) I Kor 15 8. 7) I Kor 12 28. 8) I Kor 9 5.

9) I Kor 9 4 5 vgl. mit 9 9 ff.

10) II Kor 4 1 I Kor 12 5 vgl. mit I Kor 12 28.

11) Röm 1 1—6. 12) Röm 5 9 II Thess 1 5.

Der Apostolat ist also Reisepredigt des Evangeliums im unmittelbaren Auftrag Christi.

Dieser Apostolat bewegt sich auf zwei Gebieten. Paulus ist betraut mit der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden d. h. unter dem Teil der Menschheit, der nur eine natürliche angeborene Offenbarung Gottes besitzt, aber keine geschichtliche[1], und der infolge dessen der Gewalt und dem anbetenden Dienst der Naturkräfte verfallen ist. Sein gleichberechtigter Genosse dabei war Barnabas (Gal 2 9). Paulus hat sich damit auf ein Gebiet begeben, das auch Christus nicht betreten hat[2], der nur den Dienst an den Juden versah, die kraft der göttlichen Verheißungen durchaus den ersten Anspruch auf das Evangelium haben. Zu seinem Amt hat ihn Gott gleichzeitig mit der ihm zu Teil gewordenen Offenbarung des Sohnes Gottes durch eine sein Leben ihm verbürgende Erscheinung berufen in Gestalt eines ausdrücklichen Auftrages[3]. Ja für dieses Werk ist er auserwählt und geboren. Ausgerüstet ist der Apostel mit besonderen Gaben des Geistes und der Wunderkraft, also mit besonderen Gaben der Erkenntnis (auch von Geheimnissen, die bis dahin allein Gott gewußt hat)[4]; er redet mit Zungen, hat Gesichte, erlebt Verzückungen, verrichtet Wunder, was alles aber auch sich bei den anderen Aposteln findet. Das schließt nicht aus, daß er ein ihn nie ganz verlassendes schweres körperliches Leiden hat, das direkt hinderlich in seinen Beruf eingreift und sich dadurch als eine Schickung vom Satan geweist. Die Pflichten des Apostellebens sind die einer absoluten Vorbildlichkeit in Dienstwilligkeit, Uneigennützigkeit, Geduld, Unermüdlichkeit, der möglichsten Aehnlichkeit mit Christo[5]. Dazu gehört nicht eigentliche Armut, aber doch das Leben von der Hand zum Mund. Es ist eine besondere Leistung des Paulus, worauf er stolz ist, daß er nur zeitweise von seinem Recht, sich von der Gemeinde erhalten zu lassen, Gebrauch macht[6]. Irgendwelches

---

[1] Röm 1 18 ff. [2] Röm 15 8.

[3] Röm 1 1 5 vgl. mit Gal 1 11 12 15 16 I Kor 15 8.

[4] II Kor 12 12 12 6 1 Röm 11 25.

[5] II Kor 11, 12.

[6] I Kor 9 12 18 vgl. mit Phil 1 25.

Gebieterrecht in der Gemeinde steht ihm nicht zu, aber bei dem richterlichen Verfahren der Gemeinde über einen Sünder stimmt er als erster ab (1 Kor 5 4).

17 Jahre lang nach seiner Bekehrung in Damaskus hatte Paulus diesen Dienst gethan in Arabien, Syrien, Cilicien, nachdem er nur die persönliche Bekanntschaft von Petrus und Jakobus in Jerusalem gesucht hatte, aber mit den Gemeinden in Judäa nicht bekannt geworden war, da führte ihn eine Offenbarung nach Jerusalem zu dem Zwecke, um die Weise seiner evangelischen Verkündigung vor den Leitern zu rechtfertigen. Er hatte den geborenen Heiden die Beschneidung und die Beobachtung des jüdischen Gesetzes nicht auferlegt. Daraus waren Schwierigkeiten erwachsen. Eine Partei in Jerusalem machte geltend, daß nur durch die Beschneidung, das Zeichen des alten Bundes, der Weg zum Christentum gehe. Paulus aber hielt fest an seinem Grundsatz und erlangte dessen Anerkennung für alle Christen und die Heiden. Zu deutlich sprachen Pauli Erfolge für das Recht seiner Praxis, für welche er sich, wie es scheint, auf eine Offenbarung nicht berufen konnte, die er vielmehr aus dem Gesamtsinne der alttestamentlichen Schrift folgerte. Aber auch seitens der anderen Apostel gab man die seitherige Praxis nicht auf und entschied darum, daß beide Teile bei ihrer Weise bleiben sollten, sich aber die Einen auf die Juden, die Anderen: Paulus und Barnabas auf die Thätigkeit unter den Heiden beschränken sollten. Damit war die Heilsnotwendigkeit der Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes von den Uraposteln nach Pauli Meinung überhaupt verneint, aber was er daraus folgerte, daß es nur noch höchstens national verbindliche Sitte sein könne, wurde in der Folge doch nicht anerkannt[1]). Das führte zu dem bekannten Konflikt mit Petrus, der weder die Anerkennung des Petrus durch Paulus hinderte, noch die in der regelmäßigen Sammlung aller paulinischen Gemeinden für die armen Heiligen zu Jerusalem[2]) ausgesprochene Würdigung dieser Muttergemeinde der Christenheit als ihres geistigen Mittelpunktes. Denn die Sendung von Gaben nach

---

[1]) Gal 1, 2.

[2]) Gal 2 10 I Kor 16 1–4 Röm 15 26.

Jerusalem wird als ein heiliger Tempeldienst aufgefaßt (λειτουργία II Kor 9$_{12}$)[1]. Mittlerweile aber versuchten in den von Paulus gegründeten Gemeinden in Galatien, Korinth und Ephesus falsche Brüder, die zu den jüdischen Christen gehörten, die sich auf Jakobus beriefen und behaupteten, die eigentlichen Apostel zu sein, weil von Christus selbst auserwählt, die wahren Missionsjünger, sein Werk zu stören und die Beobachtung des ganzen Gesetzes von allen Christen zu verlangen. Das ist der judenchristliche Gegenapostolat, der von den Aposteln zu Jerusalem nicht autorisiert gewesen sein kann, dem sie aber vielleicht auch nicht kräftig genug entgegengetreten sind[2]. Paulus hielt bis an's Ende ihnen gegenüber steif an seinem Evangelium, scheint aber einen teilweisen großen Abfall erlebt zu haben[3]. Den Inbegriff aller Gläubigen, die in Christo sind, das Inspirationsgebiet des heiligen Geistes nennt Paulus die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ, die Volksgemeinde Gottes, das Gottesvolk und als rein ideale Größe den „Israel Gottes" (Gal 6$_{16}$ Röm 9$_{6}$). Diese Christensammlung, die er auch im Bilde eines Leibes mit mancherlei Gliedmaßen und Verrichtungen schildert, an dem Christus das Haupt ist[4], ist eben darum nicht sein Verdienst, er ist kein „Kirchengründer". Aber auch die Hausversammlungen führen den Namen ἐκκλησίαι[5]. Sie nehmen damit Teil an dem Vorrecht, das seiner Zeit Gott Israel gegeben hat, sein Volk zu sein. Das natürliche Israel ist diesem Berufe großenteils untreu geworden, dafür hat Gott einen Ersatz bei den Heiden gefunden, die nun in die von Israel gelassene Lücke eintreten, bis zum Schlusse Gott ganz Israel noch bekehren und so alle seine Verheißungen auch dem Buchstaben nach in ursprünglicher Weise erfüllen wird[6]. Das Ende besteht in der Rettung des Gottesvolkes vor dem Gericht bei der Wiederkunft

---

[1] Die auch von Warneck angedeutete (apostol. u. moderne Mission S. 41) Vermutung, daß in Jerusalem eine Art Unterstützungskasse für Liebeswerke bestanden habe vgl. später Ignatius an die Röm. προκαθημένη τῆς ἀγάπης vermag ich weiter nicht zu beweisen.

[2] S. bess. II Kor 10, 11, 12.

[3] II Tim 1$_{15}$.

[4] I Kor 12 Kol 1$_{18}$.

[5] Röm 16$_{4\ 5}$.

[6] So scheint mir die Beweisführung Röm 9 zu verstehen zu sein.

Christi, wo sie als Auferstandene oder Verklärte sein Weltrichteramt teilen werden, Zeugen seines Sieges über alle Weltmächte sind [1].

Für jetzt ziemt allen Gläubigen ein Leben in der möglichsten Enthaltung von allem Irdischen, in Geduld und Friedfertigkeit nach Außen, in strenger Sittenreinheit und nie zu erbitternder Liebe nach Innen. Die Liebe bezieht sich auf die Mitgenossen der Hoffnung.

Das Bereich, dem Paulus diese Botschaft zu bringen hatte, war die ganze Völkerwelt (Röm 1 6). Sie fiel ihm wesentlich zusammen mit dem römischen Reich. Im Römerbrief kann er berichten, daß er seinen Beruf ausgerichtet habe auf einer Bogenlinie, die von Jerusalem bis nach Illyrikum reicht und wir können als ihre Punkte bezeichnen Galatien, Bithynien, Asien, Macedonien, Achaja. Wenn der zweite Timotheusbrief (3 17) von einer Gerichtsverhandlung zu reden scheint, bei der alle Heiden das Evangelium hören, so kann das kaum auf einen anderen Ort als die Reichshauptstadt gehen. Durch dieses Reichsgebiet hat er das Evangelium getragen, indem er es, die Hauptpoststraßen des Reichs verfolgend, an den wichtigsten Punkten, besonders in den Provinzialhauptstädten verkündigte, von wo er auf seine selbständige Weiterverbreitung rechnete [2]. Auch hier will er nicht möglichst viele Gemeinden gründen, sondern nur das Evangelium überall hören lassen. Er legt also eine Etappenstraße des Evangeliums durch das Reich. Die mannigfaltigen Schicksale, die er dabei gehabt, seine Mühen und Leiden lesen wir aus II Kor 11 heraus. Die Apostelgeschichte hat davon nur das geringste berichtet und ihre Reisebeschreibung, wo sie nicht Augenzeugen benutzt, kann nicht als unbedingt zuverlässig gelten. Ihre anschaulichen Schilderungen werden aber auf irgendwelchen Ueberlieferungen beruhen. So daß Paulus, wo er kann, Anknüpfung bei den heidnischen Proselyten des Judentums sucht in den Synagogen. Der große Feind des

---

[1]) I Thess 4 15—17 15 19 I Kor 15 23—27 I Kor 6 2 3.

[2]) Knotenpunkte der Reichsstraßen sind folgende in Kleinasien und Macedonien besuchte Städte: Perge, Antiochia (Pisidien), Ikonium, Lystra, Derbe, Philippi, Thessalonich, Berrhöa vgl. Ramsay, The church in the roman empire before 170.

jüdischen Gesetzes, als welchen man ihn jüdischer Seits später verklagte, konnte er nur geworden sein durch diese Ueberführung der Proselyten in das christliche Lager. Die „Trennung der Missionsgebiete“ verbot das nicht, denn auch das war Heidenbekehrung. Aber auch andere Wege schlug er ein, als Arbeiter auf seinem Handwerk sehen wir ihn in Tessalonich, als wandernder Philsoph in Athen ein Publikum finden. Einmal ist die Rede von einem Hörsaal den er benutzt (Apg 19_{9}).

Fast nirgends reist er allein. Das kann mancherlei Gründe haben, vorwiegend gewiß den, daß ein doppeltes Zeugniß mehr gilt. Vielfach scheinen aber auch die Reisebegleiter die zu sein, die die Reisekosten bestreiten[1]). Die Gaben der Unterstützung sind persönliche Gaben und werden persönlich überbracht[2]), sie sind, wie die Ueberführung der Kollekte nach Jerusalem durch eine förmliche Gesandtschaft zeigt, ein eigentliches religiöses Opfer. Daran Theil zu nehmen ist eine Ehre. Sie drücken aus die Gemeinschaftlichkeit alles Besitzes der κοινωνία[3]). In ihnen vollendet sich die διακονία (Röm 15_{25}). Wie die Missionspredigt des Paulus beschaffen war, wissen wir nicht. Wir kennen wohl aus seinen Briefen seine oft spitzfindige Dialektik, den Hymnenschwung seiner Gebete, seine theologischen Gedankengänge, aber nicht seine Erzählungen, sein Darbieten der „Milch“ für die Unmündigen. Nur daß ihm seine ganze Thätigkeit eine priesterliche Verrichtung ist (Röm 15_{16}). Er ist mit ganzer Person dabei und die persönlichen Beziehungen sind es, die seine Briefe durchklingen wie bei keinem Menschen des Altertums sonst. Mehrere Dutzend Leute lernen wir daraus kennen und für jeden Einzelnen hat er ein bezeichnendes Wort. Auch einige höher stehende Personen sind darunter, ein Rechtsgelehrter[4]), ein Stadtkämmerer[5]), vermögende Leute in größerer Anzahl.

---

[1]) Act $17_{10\ 14\ 15}$. [2]) Phil 2_{25}.

[3]) Daß es sich bei κοινωνία um eine Gemeinsamkeit des Besitzes irdischer oder überirdischer Güter handelt, scheint mir aus Röm 15_{26} I Kor 1_{9} 10_{16} II Kor 8_{4} Gal 2_{9} hervorzugehen und danach auch Act 2_{42} zu erklären.

[4]) Tit 3_{13}. [5]) Röm 16_{23}.

Wenn die Apostelgeschichte, die ein Menschenalter nach Pauli Tod geschrieben sein wird, da schloß, wo sie jetzt endet, dann müßte er das Ziel seines Lebens in Rom erreicht haben und wäre nicht mehr nach Spanien gekommen, was in seinem Plane lag[1]. Den Weg nach Spanien von Rom aus würde er vermutlich, da er an die griechischen Sprachinseln sich wird gehalten haben, über Marseille genommen haben. Die sehr bestimmte Nachricht von I Clem Rom 5, daß er bei seiner „Heroldpredigt im Morgen- und Abendland bis zum Ziel des Abendlandes gelangt sei", kann in einem in Rom geschriebenen Briefe eigentlich nur auf Spanien gehen; aber jede andere Nachricht hierüber fehlt.

Was hat sein Apostolat erreicht? Am kürzesten ausgedrückt: die Begründung einer großen Christenfamilie aus Hellenen, Römern und Barbaren, die überzeugt ist, daß über ihren Häusern Gottes Auge offen steht und Christus bei ihnen einkehrt als heiliger Geist, sobald sie sich zum Gebet zusammen finden. Sie sind die Ableger der ersten Gemeinde zu Jerusalem, aber völlig selbständig von ihr, so wie die griechischen Kolonien vom Mutterlande. Christus hat das Evangelium den Juden gebracht, getreu den Verheißungen der Väter, er, Paulus, den Heiden, damit schließlich ganz Israel eingehe in das Volk Gottes, das ist Pauli Missionstheologie, die so antijüdisch anhebt und so vollkommen theokratisch endet[2]. Welches sind ihre geschichtlichen Voraussetzungen?

Die älteste Kunde bieten die synoptischen Evangelien. Verglichen mit Paulus' Briefen sind sie sekundäre Quellen, denn, zweifellos später abgefaßt, setzen sie bereits eine gewisse vorangegangene evangelische Litteratur voraus. Da der in ihnen enthaltene Stoff 30—60 Jahre lang im Umlauf gewesen ist, kann es nicht fehlen, daß er alteriert worden ist. Wir müssen darauf gefaßt sein, in den Evangelien eine im Verhältnis zu Paulus abgeblaßte Erinnerung zu finden. Das mag in vielen Dingen so sein, aber in zweien ist es nicht so: betreffs der Person und der Lehre Jesu. In beiden Fällen finden wir hier die allein mög-

---

1) Röm. 15 23.

2) Röm. 9.

liche Erklärung des Paulinismus. Allein das unerfindbare Bild des Herrn in seiner menschlichen Persönlichkeit erklärt die Geisterbewegung, die Paulus so mächtig ergreift, allein in den Worten Jesu, wie sie in mehr oder weniger ursprünglicher Form überliefert sind, liegt der Schlüssel zu jener weltverachtenden unjüdischen Ethik und Religion des Paulus. Erst hier enthüllt sich die ursprüngliche Bedeutung des Apostolats.

Jesus trat auf als Prophet und Wunderthäter und sammelte um sich eine Art von Schule, einen vertrauteren Hörerkreis, von teilweise wechselndem Bestand, darum auch von wechselnder Größe. Für einen Rabbi mochte das genügen. Aber Er war der Sohn Gottes, in dem sich alle Verheißungen erfüllen sollten, die Gott ja diesem Volk gegeben. Das drückt Er aus durch die Bezeichnung des Gesamtinhaltes seiner Lehre und seines Wirkens als εὐαγγέλιον. Für wen ist diese Botschaft bestimmt?

Wir heute antworten getrost: für alle Mühseligen und Beladenen, und das ist richtig im absoluten Sinn aber nicht ausreichend im geschichtlichen Sinn. Kraft welches göttlichen Ratschlusses ist denen die Botschaft bestimmt?

Darauf antwortet meines Erachtens die Auswahl von 12 Jüngern. (Ihre Namen sind nicht ganz übereinstimmend überliefert Matth 10 Mark 3 Luk 6 Apg 1.)

Allgemein anerkannt ist die Beziehung dieser Zwölf auf die zwölf Stämme Israels[1]). Aber man zog nicht die volle Consequenz aus diesem Gedanken, wenn man diesen engeren Hörerkreis nur als den Anfang einer künftigen Gemeindebildung auffaßte. Jeder Schritt Jesu muß eine so zu sagen theokratische Bedeutung haben, der Ausführung eines göttlichen Ratschlusses dienen. Die noch vorhandenen Aeußerungen, die wie erratische Blöcke in der urchristlichen Ueberlieferung liegen, auf die man später wenig achtete, geben darüber befriedigende Auskunft Matth 10 6 und Matth 19 28. Jesus sendet hier die zwölf von ihm gewählten Boten unter Verbot der Heidenstraßen und Samariterstädte „zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel" und verheißt ihnen an der anderen Stelle, daß sie

[1]) Vgl. der Kürze halber Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 24.

in der „neuen Welt“, wenn der Sohn des Menschen auf seinem Königsthrone sitzen wird, gleichfalls auf zwölf Thronen sitzen werden und die zwölf Stämme Israels richten. Diese Worte können nur eine religiös symbolische Bedeutung haben. Denn zwölf Stämme, zu denen sie hätten hingehen können, gab es in keiner erreichbaren Nähe, und da sie weder nach Alexandria noch nach Babylon in die Diaspora zogen, bemühten sie sich auch gar nicht um die buchstäbliche Ausführung des Befehls. Die Worte bezeichnen nur ihre Botschaft als eine an ganz Israel, an das ganze von Gott auserwählte Volk. Nach späterer rabbinischer Theologie, die man mit Vorsicht zum Verständnisse des originalen Sinnes des neuen Testamentes benutzen darf, wird es eine Hauptaufgabe des Messias sein, die verloren gegangenen zehn Stämme aus der Zerstreuung zu sammeln und so Israel wieder herzustellen[1]). Im neuen Testament gehört dahin der Ausdruck von der Aufrichtung des „verfallenen Zeltes Davids“ Apg 15 16 und des Reiches Israels“ Apg 1 6. Indem Jesus diese Aufgabe angreift, zeigt er sich als Messias. Er thut es aber im Einklange mit der ganzen von ihm vollzogenen Vertiefung und Verklärung des Messiastums, wenn Er dieses Volk der zwölf Stämme zwar im ethnographischen Bereich des Judentums sucht, aber nicht äußerlich in der Vollzahl aller beschnittenen Juden, sondern unter denen, die auch geistig vorbereitet sind. Aus der Metanoia die Er verlangt, soll ein seiner Abstammung nach israelitisches, aber auch innerlich wahrhaft israelitisches, d. h. Gott angehöriges heiliges Zwölfstämmevolk hervorgehen. Zu diesem sind die Apostel gesandt. Sie sollen es suchen und sammeln. Dem entspricht auch die andere ihnen beigelegte Thätigkeit im messianischen Königreich. Sie werden auf zwölf Thronen sitzend ebenso richten wie der Menschensohn. Dieser richtet die Weltvölker und zwar nimmt er sie an, je nachdem sie sich verhalten haben gegen seine Brüder, d. h. die gläubigen Hörer seines Wortes[2], sie werden die einzelnen Stämme richten, d. h. über die Würdigkeit der Gläubigen selber

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 452. Weber, System der altsynagogischen Theologie 340, 346, 350.

[2]) Matth 25 40.

zu befinden haben. Sie haben also die Stellung von Stammvätern, von Stammfürsten. Der „Menschensohn“ richtet die Menschen, Israel wird von seines Gleichen gerichtet.

Das Alles muß in einem erhaben bildlichen Sinne gemeint sein, der aber für Jesus zugleich der unmittelbar buchstäbliche Sinn ist. Wir dürfen ja im Denken und Sprechen Jesu schlechterdings nicht die theokratisch-israelitische Form und den gemäß der prophetischen Bedeutung dieser Form überschwänglich viel reicheren pneumatischen Inhalt von einander trennen[1]).

Schon bei Paulus ist diese Gedankenverbindung, die völlig

---

[1]) Bei der hier angedeuteten Auffassung, die ein Versuch ist, die echtmenschliche in allen Evangelien bezeugte Art Jesu zusammenzuschauen mit seiner ewigen, d. h. sich über alle Geschichte erstreckenden Bedeutung, die gleichfalls in seinem Bewußtsein lebte („hier ist mehr denn Salomo“ Matth 12 42, „des Menschen Sohn ist Herr auch über den Sabbath“, Mark 2 27 „Christus ist Davids Herr, nicht Davids Sohn“ Matth 22 44) fällt die vielerörterte Frage nach dem Partikularismus oder Universalismus des Urchristentums hinweg. Sie ist die Frage erst einer zweiten Generation. Für Jesus handelte es sich weder um Judenchristentum noch Heidenchristentum, ja im strengen Sinne des Wortes auch nicht um „Christentum“. Er wollte keine neue Religion stiften, sondern die Verheißung Gottes von der vollkommenen Theokratie verwirklichen und zwar nach dem prophetischen Gesichtspunkt nicht als eine Gottesherrschaft über die sämtlichen leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern über diejenigen, die Gott selbst dazu auserwählt hat, eine Gottesherrschaft über das auserwählte Volk Gottes. Wer dieses auserwählte Volk Gottes sei, darauf kam es an. Natürlich suchte Jesus es unter Israel dem Fleische nach, aber die prophetische Hoffnung eröffnete die Aussicht, daß sich auch andere anschließen würden und nach den letzten Parabeln wurde es Jesu deutlich, daß vielfach Andere an die Stelle von Israel treten würden. Diese Anderen sind auch von Gott berufene. Die Alternative Judenchristentum und Heidenchristentum gehört durchaus der apostolischen Zeit an und sie ist von der Kirche bald vergessen worden. In dieser ist nicht der paulinische „Universalismus“ durchgedrungen, denn für Paulus war die ganze alttestamentliche Oekonomie nur ein göttliches Provisorium, sondern es fand eine Herübernahme des ganzen alten Testaments in die christliche Gedankenwelt statt in einem übernationalen Sinne, indem man die Christen als solche, unangesehen ihren ethnographischen Ursprung, als das die alttestamentliche Oekonomie fortsetzende Volk Gottes ansah, davon aber die Juden ausdrücklich ausschloß. Die Kirche hat also wieder anders gedacht wie Paulus und anders wie Christus.

zu seiner Missionstheologie stimmt, nicht erwähnt, vermutlich weil die Vorbedingungen des Verständnisses dafür bei seinen Lesern fehlten. Auch er beschränkt die Rettung auf das „Israel Gottes", das sich zusammensetzt aus (gläubigen) Juden und gläubigen Heiden. Es ist also **nur** noch ein ideales Israel. Damit aber verliert sich die Bedeutung der **Gliederung** in zwölf Stämme.

Der Ausdruck Jesu bezeichnet demnach die Sendung nicht „bloß zu den Juden" sondern zu allen Auserwählten Gottes aus den Juden. Wenn er dabei Heiden und Samariter ausschließt, so geschieht das nicht nach jüdischem Nationalvorurteil, sondern im theokratischen Sinn: jene sind die von Gott zunächst aus seinem Volke Ausgeschlossenen. Denn daß das Volk des Messias auf einer direkten Auswahl durch Gott beruht, ist seine bestimmte Lehre[1]). Die Zwölfzahl drückt dann symbolisch die Vollzahl dieses erwählten Volkes aus. Die notwendige Konsequenz dieses Standpunktes war, daß, nachdem die Mehrzahl der jüdischen Landsleute die Messiasbotschaft abgelehnt hatten, der Gedanke eines Ersatzes für sie auftaucht, wie die Parabeln der letzten Erdentage des Herrn beweisen.

Ich will nicht beanstanden, daß die spätere Christenheit von ihrem Standpunkte aus manches in diesen Aeußerungen stärker accentuiert haben mag. Jesus prophetischer Blick bestand ja nicht, um mich so auszurücken, im Vorausschauen der Physignomien seiner Erlösten, sondern im Erfassen des gesammten göttlichen Ratschlusses. Die paulinische Missionstheologie hat also nichts neues erfunden, sondern Jesu Gedanken nur formulirt und dadurch seinen Sieg vorbereitet. Die große Erwählungslehre des Paulus ist die ihres nationalen Beisatzes entkleidete Fortsetzung des theokratischen Gedankens: der Messias ist nur da für Gottes Volk.

Steht diese Bedeutung der Sendung der zwölf Jünger fest, dann nimmt auch die einzige Stelle, wo Jesus den Namen des volkes nennt: ἐκκλησία, eine andere Bedeutung an, als wenn man

---

[1]) Matth 22 $_{14}$ 24 $_{22}$ 25 $_{34}$ Mark 13 $_{27}$ Luk 18 $_{6}$.

sie für eine „katholische Enclave“ hält[1]) Matth 16 18. Simon Petrus hat das erste Christusbekenntnis ausgesprochen, da erklärt ihn der Herr für das Fundament, auf den das Haus des ἐκκλησία der Volksversammlung Gottes gebaut werden soll. Es ist richtig, daß das Bild vom Gottesbau später anders angewendet wird. Da ist Christus der Grundstein (1 Kor 3 12) und es handelt sich um den Unterschied der Baumaterialien: Stein, Gold, Silber, Heu und Stroh, während Matth 16 18 um den Unterschied der Personen der ersten und späteren Bekenner. Hierauf weist aber auch das Bild von den „Säulen“. Die Stelle 16 18 hat also einen ganz unverfänglichen Sinn. Die Aussendung dieser zwölf Schüler als Missionare bei Lebzeiten Jesu ist so einhellig bezeugt und weicht so sehr von dem späteren Apostolat ab, daß sie m. E. nicht anzuzweifeln ist. Mit der dabei gehaltenen Aussendungsrede[2]) sind dann später gesprochene Worte verbunden worden. Sie mutet den Aposteln, die bis jetzt noch kein offenes Messiasbekenntnis abgelegt haben, keine andere Lehre zu, als die sie seither geglaubt: das Himmelreich ist nahe! Einzig diese Botschaft wird ihnen aufgetragen. Was werden sie also gesprochen haben? Die Sprüche, die Jesus ihnen gesagt, die die Bereitschaft dafür beschreiben. Zum Erweise der Wahrheit werden ihnen aber dieselben Vollmachten gegeben, mit denen Jesus sein Heroldsamt ausrichtet: Kranke heilen, Tote auferwecken, Dämonen austreiben[3]).

Diese Botschaft ist nur vorbereitend, denn wer sie annahm, den mußten die Apostel auf ihren Lehrer hinweisen und auf die Zeichen der Zeit. Für die Boten selbst war sie eine Probe ihres Glaubens und ihrer Befähigung zu dem zugedachten Beruf. Die Aussendung, in der sich Jesus selber so zu sagen vervielfältigte, war aber auch notwendig, wenn Er seine Mission ausrichten wollte.

Die Vorschriften für ihren Auszug empfehlen sich als historisch durch ihre bei der späteren Mission nicht mehr buchstäblich befolgte Altertümlichkeit. Sie sollen zwar reisen, aber ohne den Anschein von Reisenden, ohne doppelten Rock, Wanderstiefel, Reise-

---

1) Handcommentar v. Holtzmann u. A. I, 192.

2) Matth 10 Luk 9.

3) Luk 9 1 Matth 10 8.

tasche, Stock u. s. w. Sie sollen vorsprechen nur bei denen, die sie nach vorheriger Erkundigung würdig erachten. Dann aber bringen sie mit ihrem Gruße den Frieden ins Haus, von den Unwürdigen kehrt ihr Friede zurück, sie verfallen also dem Gericht. Diese Aussendung ist der Beginn der Mission, denn sie besteht in dem persönlichen Zeugnis auf Grund eigenen Glaubens. Der älteste Bericht des Markus erzählt die Aussendung je zwei und zwei. Ich vermute auch hierin eine uralte Notiz, die sich erklärt nach dem öfter im Neuen Testament wiederholten Sprüchwort von den zwei oder drei Zeugen, die jede Sache feststellen sollen [1]). Die Ankunft eines Gottesgesandten auf Erden konnte nur auf persönliche Versicherung zuverlässiger Leute hin geglaubt werden und darum kam es zunächst auf Charakter und Wandel dieser Zeugen an, der sich erst bei einem gewissen Aufenthalt im Hause erkennen ließ, auf bescheidenes Auftreten, Genügsamkeit, lautere Zutraulichkeit und Vorsicht [2]). Die Führung der Apostel mußte der Hauptbeweis ihrer Botschaft sein.

Im Rahmen dieser Auffassung wird auch die von Luk 10 berichtete Aussendung von 70 Jüngern keine Schwierigkeiten machen. Daß es überhaupt einen weiteren Apostelkreis außer den Zwölf gab, wissen wir von Paulus. Man hat den Bericht über diese 70 diskreditirt, indem man die Zahl auf die 70 Heidenvölker deutete und daraus auf unhistorischen Universalismus riet. Aber es liegt viel näher, in Analogie zu den 12 Stammvätern an die 70 Aeltesten des Volkes Israel zu denken, die auch den Herrn schauen (Ex 24). Zu den Heiden werden sie ja gar nicht gesendet, sondern nur als Vorboten in die Orte, die Jesus besuchen wird. Ihre Sendung ist keine aus eigenem Recht, sondern subsidiär für Jesus. (Die ihnen gelingenden Krankenheilungen bis zur Dämonenaustreibung überraschen sie selbst!)

Alle drei Evangelisten berichten (auch der jetzige unechte Schluß von Mark 16 sowie der andere des Codex Parisiensis) von einem direkten eigentlichen unbegrenzten Missionsbefehl des auferstandenen Herrn.

---

1) V Mos 19_{15} Matth 18_{16} I Tim 5_{19}.

2) Matth 10_{16}. Schlange und Taube!

Die Erörterung dieser schwierigen Frage kann ich hier natürlich mit einigen Bemerkungen nicht erschöpfen. Ich deute nur ihre Umrisse an.

Bei Matthäus (28 16—20) giebt der auferstandene Herr in Galiläa den elf Jüngern den Befehl, zu allen Völkern zu gehen und sie zu seinen Jüngern zu gewinnen durch die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und durch die Unterweisung in allen ihnen gegebenen Geboten [1]).

Die Taufe ist, wie wir aus Paulus sehen, das allgemeine Bundeszeichen der frühesten Christenheit, die Vorbedingung für den Empfang des heiligen Geistes. Sie muß also auf Jesu Einsetzung irgendwie zurückgehen. Die Taufe auf die heiligen drei Namen ist aber sonst im Neuen Testament nicht erwähnt. Der Befehl, zu allen Völkern zu gehen, der eine feierliche Aufhebung der früheren beschränkten Sendung ist, widerspricht nicht dem Sinne des historischen Jesus. Die Aussendung zu den Völkern aber hat nicht den Zweck, wie die lateinische und deutsche Uebersetzung glauben macht, die Völker insgesamt zu Zuhörern des Wortes zu machen, sondern sie durch Taufe und Unterweisung, d. h. auf Grund ihres Glaubens zu seinen Schülern zu machen, wodurch sie die Anwartschaft auf das Reich Gottes erhalten. Glaube und Taufe sind immer Sache für die Einzelnen, es sollen also aus den Völkern die Einzelnen ausgesondert worden, die zum Reiche Gottes geschickt sind. Die „Völker" sind nur der Bereich, innerhalb dessen sie gesammelt werden sollen. Diese gehören dann kraft ihrer Auslese durch die Apostel zu dem von ihnen repräsentierten Gottesvolk. Der wahrscheinliche Sinn von πάντα τὰ ἔθνη ist der theokratische: die Heiden. Zu den „Heiden" wie nach dem früheren Auftrag zu den „Juden" werden also die Apostel gesendet. Dabei wird ihnen Christi unsichtbare Gegenwart bis ans Ende der Welt verheißen, wo Er sichtbar das Reich Gottes bringt. Der Apostolat

---

[1]) Der Bericht ist zweigliedrig wie auch Vulg: euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine etc., docentes eos servare omnia etc., bei Luther, der nach Vulg. übersetzt aus Gründen sprachlichen Wohlklanges dreigliedrig: lehret, taufet, lehret halten. Aber der Gedanke ist im Grundtext einheitlich: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

der 12 Stämme (jetzt symbolisch — da Einer fehlt!) bleibt, sein Wirkungskreis wird nur ausgedehnt, das ist der Sinn dieses Wortes.

Aber dieser Befehl ist zunächst von den Aposteln nicht ausgeführt worden, das zeigt die Apostelgeschichte wie die Berufung des Paulus zum Heidenapostolat.

Hier liegt also ein Rätsel, das seiner Lösung noch harrt [1]). Denn der doppelte Bericht der Lukasschriften über die Aufträge, die der auferstandene Herr den Jüngern vor seiner Heimkehr zum Vater gab, läßt sich nicht ohne weiteres vereinigen und so als eine Ausführungsverordnung des Matthäusbefehles nachweisen.

Im **Evangelium** des Lukas verheißt der Herr zu Jerusalem vor seinem Scheiden in Bethania den Jüngern, daß sie in Kraft des heiligen Geistes allen Völkern die Sinnesänderung zur Sündenvergebung d. h. zur Taufe verkündigen würden. Das stimmt mit dem Inhalt des Auftrags von Galiläa überein. In der **Apostelgeschichte** dagegen befiehlt er ihnen auf einem Berge bei Jerusalem, in Jerusalem den heiligen Geist abzuwarten, weist ihre Frage, ob er dann das Reich für Israel wieder aufrichten werde, zur Ruhe und sagt ihnen voraus, daß sie seine Zeugen sein werden in ganz Judäa, Samaria und bis ans Ende der Erde. Das Lokal ist hier etwas anders, die Anspielung auf die Taufe fehlt und dagegen wird ihr Weg durch die Welt beschrieben.

Von größter Wichtigkeit ist, daß Jesus die Frage nach dem

---

[1]) Mit dieser Schlußfolgerung beabsichtige ich nicht, einer bestimmten Erklärung auszuweichen. Ich denke vielmehr auch an die Möglichkeit, daß der Taufbefehl, wenn er in der überlieferten Form kein Wort des auferstandenen Herrn sein sollte, was nach dem Angeführten fraglich bleiben muß, dennoch zu den von dem heiligen Geist empfangenen Befehlen der ältesten Christenheit gehört haben könnte, die man leicht als „Erinnerung" an frühere Worte des Herrn auffassen konnte. (Vgl. die ganze Theologie hierüber Joh 14_{16-18} 14_{26} 16_{25}.) Bei der in der Gemeinde angenommenen Gleichwertigkeit der überlieferten Worte des Herrn mit den neu geoffenbarten (ἀποκάλυψις Gal 1_{12}) konnten diese die gleiche Autorität beanspruchen. Aber in die wissenschaftliche Diskussion kann man m. E. diese Vermutung nicht einführen, da wir von diesen ganz wunderbaren Dingen, die sich in der ältesten Christenheit offenbar ereignet haben, keine Vorstellung mehr bilden können. Wohl aber darf man sein Urteil suspendiren.

Zeitpunkt der Aufrichtung des Reiches verbietet. Man braucht das nicht als Eintragung aus späterer Zeit zu bezeichnen, denn auch Paulus I Thess 5 5 weist sie ab. Sie hüllt den ganzen Auftrag in ein prophetisches Dunkel, in dem nur ihre Pflicht ihnen vorleuchtet. Die Frage der Heidenbekehrung wird zu einer Frage der Zeit.

In dem in fast allen griechischen Handschriften fehlenden Schluß des Markus ist der Missionsauftrag in die Worte gekleidet: „Gehet hin in die ganze Welt und verkündet als Herolde das Evangelium aller Kreatur". Hierin liegt vielleicht nicht eine unhistorische Uebertreibung sondern eine, jüdischen Quellen entstammende Wendung. Denn in rabbinischer Sprache werden die Heiden „Kreaturen" genannt [1]).

Die johanneische Apokalypse, jedenfalls eines der ältesten Bücher des neuen Testaments, liefert den Beleg zu der Auffassung der 12 Stämme als des idealen Namens für die Vollzahl der Auserwählten Gottes. Auf den 12 Thoren des himmlischen Jerusalem, das von da auf die Erde wiederkommen wird (Cap 21) stehen die Namen der 12 Stämme geschrieben und die Mauer hat 12 Grundsteine mit den Namen der Apostel des Lammes. Im Lichte dieser Stadt werden die Nationen der Erde und ihre Könige wandeln und ihr huldigen. Ihre Thore stehn offen, aber nur die Reinen werden hinein gehen und deren Namen im Lebensbuch des Lammes stehen. Das heißt doch ohne Bild, daß der Zugang zu dem Gottesvolk allen, aber unter Bedingungen geistlicher Art und nur nach göttlicher Auswahl offen steht. Die 24 Aeltesten auf den Thronen Apok 4 4 u. ö. wage ich nicht als eine Verdoppelung der 12 Apostel zu deuten, dagegen ist die zahllose Menge 7 9 aus allen Völkern und Sprachen, die zu den von vornherein versiegelten zwölf Stämmen hinzutreten als Erlöste des Lammes, offenbar die erlöste Heidenschaar.

Ueberall in der Hülle national jüdischer Bilder ist der Geist einer Gnadenhoffnung auch für die Heiden.

---

[1]) Vgl. Fabricius, Salutaris lux evangelii. Hamb. 1731, S. 44 wo auf Otho lexicon rabbinicum 213 verwiesen wird.

Diese ganze urchristliche Strömung nur ex eventu der paulinischen Mission zu erklären, scheint mir unthunlich, sie muß beruhen auf einer direkten Weisung des Herrn oder die logische Konsequenz seines persönlichen Verhaltens sein, denn sonst hätte „der Geist" den Gemeinden nicht sagen können was er ihnen gesagt hat.

Die erste Missionsgeschichte ist die Apostelgeschichte. Dieses etwa 30 Jahre nach Pauli und wohl auch Petri Tod geschriebene Buch zeichnet die Ausbreitung des Evangeliums durch die von Gott berufenen Apostel und Anderen von Jerusalem bis nach Rom, also „bis ans Ende der Erde". Neben der direkten Mission schildert sie die unbeabsichtigte Verbreitung des Evangeliums. Und gerade diese wirkt die größten Dinge. Der ganze Verlauf der erzählten Geschichten ist eine Kette von Erweisungen des heiligen Geistes und der göttlichen Vorsehung die durch Wunder, Eingebungen, Propheten, Entrückung, Gesichte, Offenbarungen, Engel und bestellte Menschen, Kap. 2, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 19, die Ereignisse regieren. So ist die Apostelgeschichte eigentlich die erste Geschichte der Kirche unter der Leitung des heiligen Geistes von einem den Ereignissen zeitlich fern stehenden Erzähler, der drum vieles anderes darstellt als wir es aus älterer Quelle wissen. Auch hier ist Paulus der eigentliche Heidenapostel, aber Petrus und der Evangelist Philippus haben vor ihm Heiden getauft. Die erste aus Helenen und Juden gemischte Gemeinde in Antiochia, die der „Christianer", ist durch einen providentiellen Zufall entstanden. Zwischen Christi Himmelfahrt und seine bevorstehende Wiederkunft tritt die Zeit des Heidenevangeliums. Paulus arbeitet wenn auch auf getrenntem Gebiete, doch im vollen Einklang mit den älteren Aposteln. Die ganze Gesetzesfrage, die nach seinen Briefen eine so große Rolle in seinem Leben spielt, ist wie verschwunden: die Gemeinde zu Jerusalem hält an gewissen Bestimmungen fest, aber nur als an einer väterlichen Sitte, der sich Paulus gelegentlich wieder unterwirft. Paulus ist hier „den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide", aber nicht der Christ, der das Judentum wie das Heidentum als eine überwundene Sache hinter sich sieht und nur in den Verheißungen des Alten Testaments das Evangelium liest.

Von größter Bedeutung ist die an den Anfang gestellte Schilderung des Gottesvolks in Jerusalem unter Leitung des heiligen Geistes und der Apostel: das einzige ausgeführte Bild christlichen Gemeindelebens, das wir besitzen. Es zeigt, was der heilige Geist aus einfachen Leuten machen kann[1]. Dagegen erfahren wir über die eigentlichen Gemeindegründungen des Paulus wenig.

Die Reden der Apostelgeschichte, nach antiker Weise aus der Kenntnis der Situation, aber wohl nach bestimmten Ueberlieferungen vom Verfasser entworfen, sind keine eigentlichen Missionsreden, sondern bereiten die Mission nur apologetisch vor. (So besonders Pauli Rede auf dem Markte in Athen.) Neben den Aposteln spielen auch eine bedeutende Rolle die anderen Geistesträger: Evangelisten, Propheten, bischöfliche Presbyter. Das ganze Lebenswerk des Paulus wird zerlegt in Missionsreisen, die von dem Mittelpunkt der Heidenchristenheit Antiochia ausgehen, wie Petrus den Mittelpunkt in Jerusalem hat und von da Visitationsreisen unternimmt. Abgesehen von dem besonderen Quellenwert des in ihr verarbeiteten Tagebuchs ist sie Geschichtsquelle ersten Ranges für die Zeit ihrer Abfassung, deren Glauben sie wiederspiegelt: durch einige wenige gottbegeisterte Menschen ist das Evangelium durch das ganze Reich verbreitet und Christus als der auch diese Welt regierende Herr erwiesen. Eine einheitliche Christenheit ohne Spaltung in Lehre und Leben ist verbreitet über die Erde, das Evangelium hat bereits gesiegt. Dankbar blickt diese Christenheit auf ihre Väter zurück: an den Aposteln und ihren Gehülfen ist alles ideal. Das ist die gleiche zuversichtliche Gewißheit, die wir bei Clemens Romanus finden und in den andern jüngeren Schriften des neuen Testamentes.

Aus den katholischen Briefen und den johanneischen Schriften empfängt man nicht mehr den Eindruck, daß es sich

---

[1] Es wäre nicht richtig, das ein „Gemeindeideal" zu nennen, es ist vielmehr die Vorstellung, die die spätere Christenheit von ihren Anfängen gehabt hat. Es verhält sich vielleicht zur Wirklichkeit so wie Tacitus Germania zum wirklichen Leben unserer Altvordern anno 70 p. Ch.

um eine Mission des Christentums in einer ihm fremden Welt handle, sondern um seine Behauptung in der von ihm bereits geistig überwundenen Welt, die eben darum ihrem Ende entgegengeht. Der den Namen des Petrus tragende erste Brief ist kein Brief eines Gemeindegründers, sondern ein Trostschreiben in Verfolgung von Gemeinden teilweise paulinischer Gründung. Diese aber sind ihm Mitglieder der Diaspora, des Gottesvolkes in der Zerstreuung, der Christen, das an die Stelle des von Gott verworfenen alten Israel getreten ist. Der Brief des Jakobus tritt auf als ein Schreiben an die gesamte Christenheit, die zwölf Stämme in der Zerstreuung, erlassen von dem Knecht Gottes und Jesu Christi, der doch in diesem Gottesvolk an erster Stelle stand (Gal 2 9). Im ersten Johannesbrief wird die Glaubensgewißheit als der Sieg bezeichnet, der die Welt überwunden hat[1]). Wenn auch das Wort „Welt" hier nicht in geographischem Sinne gemeint ist — so zeigt er uns doch eine ganz andere Situation der Christenheit als die Zeit des Paulus, wo die Apostel ein θέατρον, ein seltenes Schaustück für Welt, Engel und Menschen waren (I Kor 4 9), wo aber der Sohn Gottes der „Retter der Welt" genannt wird (I Joh 4 15), ist es auch im geographischen Sinne gemeint. Den gleichen Ausdruck finden wir im Munde der Samariter von Jesu gebraucht im vierten Evangelium[2]).

Einerlei von wem es herrühre, das „pneumatische Evangelium" gehört jedenfalls in diesen geistigen Zusammenhang. Es gewährt sehr wichtige Bestätigungen der früheren Evangelien in vielen Punkten: Die Auswahl und die Sendung der zwölf Apostel wird erwähnt, ausdrücklich auch die des Judas, es faßt den Apostel als einen durchaus abhängigen Diener 13 16, es läßt die Apostel gesendet sein, um durch ihre Worte den Glauben zu wecken 17 20, es trägt dem Vorrange des Petrus Rechnung. Es läßt die Rettung allein von den Juden kommen 4 22 und von da zunächst zu den Samaritern gehen, es berichtet als von einem bedeutungsvollen Anfang von der ersten Berührung Jesu mit gottesfürchtigen Hellenen oder Hellenisten 12 20, was beweist,

---

[1]) I Joh 5 4.

[2]) Joh 4 42.

wie auch nach Johannes Meinung der Uebergang zu diesen erst allmählich gemacht wurde, es läßt auch die Hindeutung Jesu als des von Gott gesendeten Hirten auf andere Schafe außerhalb dieses (Tempel?)-Hofes nur wie eine Weissagung aufleuchten 10 16, genau so wie die parabolische Hindeutung auf die Heidenberufung bei den Synoptikern. Dennoch ist das Gesamtbild ein anderes. Die Sendung der Apostel in die Welt steht gleich der Sendung Christi vom Vater in die Welt (17 18 20 21), sie sind seine eigentlichen Stellvertreter auf Erden. Er verleiht ihnen unmittelbar nach der Auferstehung mit dem heiligen Geiste die Vollmacht Sünden zu vergeben und zu behalten, die der Menschensohn, so lange er auf Erden war, sich vorbehalten hatte. Die Jünger scheinen einesteils viel tiefer unter dem Herrn zu stehen, der in einer verhüllten Glorie dahinwandelt, andererseits stehen sie doch wie Fürsten in dem Königreich das nicht von dieser Erde ist neben ihm (Joh 17 22 18 36). Das ist genau die Stellung, die in den Synoptikern ihnen verheißen ist. Aber hier scheint es schon Wirklichkeit. Das kommt daher, daß in der Gegenwart, da Johannes schrieb, bereits im Prinzip eine die Welt überdauernde Gemeinde gegründet war. Jetzt ist wieder wie zu Anfang Christus allein ἀπόστολος, der Abgesandte Gottes, (Hebräerbr 3 1) der nicht bloß unsichtbar die Welt beherrscht, sondern fühlbar in die Weltgeschicke eingreift. Die Zeit der großen Mission ist vorbei, die Zeit der Kirche beginnt.

Man beschreibt die älteste Christenheit gern als ein Aggregat von „souveränen Gemeinden“ und denkt sich dabei unter diesem Worte so etwas wie die „Gemeinden unterm Kreuz“, die mit ihrer Bibel in der Hand vogelfrei dastehen, höchstens durch einen Synodalverband kontroliert.

Aber diese Vergleichung trifft nicht die Sache. Viel näher liegt die mit der Diaspora des Judentums, die, wenn auch ohne rechtliche Formen, einen geistig außerordentlich innigen Verband hat mit dem gemeinsamen Mittelpunkt Jerusalem. So die älteste Christenheit. Wohl hatte auch sie die Bibel des Alten Testaments als ihr heiliges Buch, aber nicht sie ist ihr Mittelpunkt. Sie lebt in der Einheit des heiligen Geistes und

setzt die gemeinsame Hoffnung auf das himmliche Reich, das mit der demnächstigen Parusie erscheinen wird. Die Christen sind die Kolonisten einer fremden höheren Welt in **dieser** Welt, in diesem Fremdlings- und Heimatsgefühl sind sie eins und das ist ihre Stärke.

Und wie konnten diese Leute ihre eigentlichen Väter so völlig vergessen, daß wir über alle die vielen Apostel und Evangelisten, die sie hatten, nichts wissen, von den wenigsten nur die Namen? Die Anklage ist ebenso berechtigt und unberechtigt wie die, daß wir den Verfasser der homerischen Gedichte und des Nibelungenliedes nicht kennen. Genug, diese Gedichte sind da!

Die überwältigende Realität einer nicht mehr zu unterdrückenden christlichen Religionspartei das ist am Ende des ersten Jahrhunderts der Erfolg der Mission. Eine „Kirche", eine „Weltkirche" ist das noch lange nicht. Auch der sogenannte „Katholizismus" ist noch lange nicht da. Sein Grundsatz ist die Apostolizität der Kirchenverfassung. Ehe diese kam, mußte zuvor die Notwendigkeit der „Verfassung" überhaupt begriffen sein und dazu braucht es mehrere Menschenalter. Aber die Mission ändert ihre Gestalt, sobald es überall in der Welt Gemeinden gibt. Sie wird nun zur Ausbreitung des Gemeindeglaubens, der Gemeindeordnung, zur fidei propagatio. Die direkte „Sendung" durch den Herrn oder den „Geist" hört auf. An die Stelle der Apostel aber treten die theologischen und philosophischen Wanderlehrer, wie Justin und viele andere Apologeten es waren. Aber auch der Apostolat hat in verringertem Umfang noch fortbestanden. Die Lehre der zwölf Apostel zeigt sie uns Kap. 9 4 ff. als Wanderprediger, die jeder nur zwei Tage von einer Gemeinde unterhalten zu werden den Anspruch haben. Verlangt Einer mehr als Zehrung bis zum nächsten Nachtquartier, so ist er ein falscher Prophet. Sie sollen also in freiwilliger Besitzlosigkeit rastlos durch die Welt ziehen. Eusebius h. eccl. III 37 und V 10 ed Heinichen bestätigt dieses Bild. Er nennt solche Leute „Evangelisten" und es mögen ihrer leicht je ein Dutzend auf einen einzigen aus der Zwölfzahl der großen Apostel gekommen sein, aber die Ueberlieferung schweigt von ihnen.

Den Unterschied dessen, was die große Mission schuf von

der späteren Kirche möchte ich so bezeichnen. Es ist die ecclesia, das Gottesvolk, an die jede Gemeinde im beginnenden zweiten Jahrhundert glaubt und die sie in sich selber zu repräsentieren glaubt, eine ideale Größe, ein geistiges Luftgebilde, das über jeder Ortsgemeinde schwebt — so wie heute vor einem Patrioten das Bild seiner „Nation" — aber sie ist doch etwas sehr reales, denn sie existiert für den alle seine getrennten Glieder zu einem Ganzen verbindenden Herrn und sie verkündigt sich durch den Geist, der alle diese Glieder regt. Das Gottesvolk ist auf Erden und doch eigentlich im Himmel. Die Kirche dagegen, wie sie uns unter demselben Namen am Ende des Jahrhunderts begegnet, ist eine erst auf dem Wege der Lehre, der Aemter und der heiligen Handlungen zu Stande kommende Organisation. Ihr Modell ist im Himmel, die Ausführung durch Menschen aber ist die Hierarchie auf Erden.

Man hat sich unwillkürlich gewöhnt, den Missionsbefehl des Herrn von uns aus zu verstehen, als das Eingangswort der Kirchengeschichte und ihn dann so gedeutet, als weise er die Kirche an, sich einstweilen häuslich einzurichten auf Erden bis Er in nicht absehbarer Zeit selber erscheinen werde.

Es war meine Aufgabe, ihn von vorne her zu verstehen aus der vorangehenden Lehre und dem Werk des Heilandes. Der gewaltige Bau, der sich über dem Glauben erhub, den der Herr in die Welt gesandt hat durch seine persönlichen Boten, wäre nicht, wenn Gott ihn nicht gewollt hätte und Christus ihn nicht beseelte. Aber was den Aposteln vorschwebte war keine Weltkirche, sondern das Weltende und jede Kirche wird zur Schlacke, wenn in ihr das Feuer erlischt jener Glaubensglut, die täglich zu beten vermag mit den Christen des anhebenden zweiten Jahrhunderts:

„Kommen möge die Gnade und vergehen diese Welt." (Lehre der zwölf Apostel ed. Harnack 10 6.)

II.

Die Mission hat die Kirche gegründet und über ein Jahrtausend ist dann die Kirche selbst die Mission gewesen. Die hierarchische Organisation hat sich in der Welt behauptet, die

Welt sich unterworfen und ihre „Mission" dadurch erfüllt, daß sie ihr das Evangelium predigte als die da berufen ist, über die Völker der Erde geistig zu herrschen bis ans Ende.

Warneck hat die Missionsgeschichte richtig periodisiert: apostolische, mittelalterliche, moderne Mission. Er hat aber die Grenzen dieser Perioden nicht genau angegeben. Ich würde sagen: apostolische, katholische, moderne Mission. Die katholische ist die Kirchenmission: Mission, die von der organisierten Kirche ausgeht, durch welche diese Kirche sich selber vervielfältigte. Sie nennt sich selbst fidei propagatio, die Verbreitung des Glaubensgehorsams gegen die Kirche auf Erden, mit einem Mißwort heißt sie „Propaganda". Sie kommt zu Stande einfach auf dem Weg der Selbsterhaltung der Kirche und ihr Produkt ist das Christentum der ganzen Erde bis ins vorige Jahrhundert.

Auch die evangelische Kirche hat nach ihrer Losreißung von Rom an keine andere Mission gedacht. Wiederherstellung des Christentums innerhalb der alten Kirche, Aufstellung einer verbesserten Kirchenform, aber mit demselben Material von Gliedern wie zuvor, war ihre nächste historische Aufgabe. Ausbreitung des Evangeliums über fremde nichtchristliche Gebiete kam ihr nicht in den Sinn.

So hat die Verbreitung des Christenthums in der neueren Zeit zunächst den größten Aufschwung genommen in der katholischen Kirche durch die Jesuiten, bis die moderne evangelische Mission, die katholische weit überflügelt hat. Denn die „moderne" Mission ist die evangelische. Sie hat die Grundgedanken der apostolischen Mission in zeitgemäßer Gestalt wieder aufgenommen. Warneck hat ihren Ausgangspunkt nicht genau angegeben. Er denkt etwa an das Jahr 1792, doch weist er auf ihre Vorläufer im ganzen vorigen Jahrhundert, ihre Bahnbrecher im 17. hin.

Ich glaube, ihr Anfang läßt sich ganz genau ansetzen und viel früher, aber es ist freilich ein Anfang geblieben.

Zuvor aber eine Bemerkung über die Geschichte des Wortes „Mission".

Weder im mittelalterlichen Latein, noch in den romanischen Sprachen der gleichen Zeit hat es die jetzige prägnante Bedeutung

von: Ausrichtung des besonderen Berufes der Bekehrung. Es bedeutet im Lateinischen neben dem nächsten Sinn „Verschickung", „Gesandtschaft", „Entlassung" noch einen „Auftrag", in der Rechtssprache die Cession, die Zuweisung von Einkünften, ja „Einkünfte" und „Aufwendungen" schlechthin. Ebenso ist es im Altfranzösischen, Provencalischen, Spanischen [1]). Erst seit dem 16. Jahrhundert erhält das Wort missio den religiösen Sinn, so viel ich sehe durch die Jesuiten. Der Jesuitismus ist das Unternehmen, dasjenige vom Protestantismus, was für die katholische Kirche assimilirbar ist, ihr einzuimpfen. Die wichtigste Waffe des Protestantismus in seinen Anfängen war aber das allgemeine Priestertum, die Selbstmündigkeit des im Besitze des Evangeliums befindlichen einzelnen Christen. Dieses allgemeine Priestertum kann die katholische Kirche natürlich innerhalb ihrer Schranken nur heben in Gestalt eines Priestertums für die Allgemeinheit, eines von den besondern Grenzen des lokalen Amtes und Sitzes freien beweglichen Priestertums, das jederzeit zur Verfügung des Hauptes der Kirche steht und in Form der levée en masse der Laien unter priesterlicher Führung wie das Zentrum sie darstellt. Jenes gewann sie im Jesuitenorden und der prägnante Sinn des Wortes „**Mission**" scheint mir direkt aus dem Wortlaut des 4. Gelübdes zu stammen, das die „Professen" des Jesuitenordens abzulegen haben: ut quocunque eos Christianae rei causa sive ad fidelium sive ad infidelium terras placuisset mittere, nullo postulato viatico ac sine ulla recusatione parerent etc. [2]).

Sofort beginnen nun die „Missionen", die Aussendung der Jesuiten zu den verschiedenen Geschäften der inneren und äußeren Mission, die missiones per agros et oppida Bekehrungsreisen unter den katholischen Christen, castrenses, Lagermissionen, d. h. Militärseelsorge, navales, Flottenseelsorge ꝛc. Die Aussendung zu den Heiden wie zu den Ungläubigen ist nur eine Seite ihrer gesamten Mission, d. h. ihres Auftrages, jedes dem Papste unterworfene Gebiet nach seinem Willen zu pastoriren.

[1]) Vgl. Du Cange und die betreffenden Wörterbücher der romanischen Sprachen.

[2]) Historia societatis Jesu I, 56.

So werden die Väter der Gesellschaft Jesu zur individualisirten Vervielfältigung des allgemeinen Hirtenamtes des pontifex maximus; das ist ihre unermeßliche Bedeutung, die nur an der sonstigen hierarchischen Organisation noch eine Schranke findet. Nach Vorgang der Jesuiten gründete Vincenz von Paul 1624 die Kongregation der Priester der Mission, die eigentlichen inneren Missionäre von Frankreich.

Das Wort Missionar für Glaubensboten im engeren Sinn ward dann in katholischen Kreisen besonders gebräuchlich durch die einflußreichste Missionszeitschrift des vorigen Jahrhunderts Lettres édifiantes et curieuses écrites par quelque missionaires de la compagnie de Iesus, Paris 1717—1776 und auf deutsch-evangelischem Gebiet durch die von A. H. Francke seit 1710 [1]).

Die moderne Mission, um sofort eine Definition voranzustellen, ist 1) Einzelmission, Aussendung zur Bekehrung Einzelner, sie ist 2) Verbindung von Mission und Civilisation, Hereinziehung der Bekehrten in den Kreis der christlich civilisirten Menschheit, sie ist 3) darauf bedacht, die bekehrten Völker bei ihrem Volkstum und ihrer Sprache zu erhalten. Von diesen Merkmalen findet sich bei der apostolischen Mission nur das erste, bei der katholischen finden sich vorübergehend alle, aber sie sind ihr nicht wesentlich, da sie es nur auf Kirchengründung als eigentlichen Zweck absieht, die moderne Mission aber hat bis zur Entfaltung ihrer ganzen Kraft eine lange Entwickelungszeit durchgemacht.

Ich zeige ihren Anfang und die Stadien ihrer Weiterentwickelung bis zu ihrer vollen Entfaltung um die Wende unseres Jahrhunderts!

Ihr Anfang liegt an dem charakteristischen Wendepunkt der mittelalterlichen Entwickelung, wo zuerst das persönliche Christenthum als Seligkeit im Glauben und Liebe ohne Vermittelung der Kirche rein aus dem Wort der Schrift und der Eingebung des

---

[1]) 1. Herrn Bartholmäus Ziegenbalg's &c. ausführlicher Bericht, wie er nebst seinen Kollegen das Amt des Evangelii unter den Heiden führe". 2. Erste und andere Kontinuation des Berichts der K. dänischen Missionarien in Ostindien u. s. f.

Geistes auftritt in dem heiligen Franziskus[1]). Er ist auch der erste wirkliche Nachfolger der Apostel gewesen, in seiner Schülerausssendung scheint sich die evangelische Geschichte zu wiederholen. Diese joculatores Domini, die glückseligen Büßer von Assisi, die Troubadoure Gottes, was sind sie anders als im romantischen 13. Jahrhundert die — wiedererstandenen „Evangelisten"? Franziskus unternahm zwischen seinen Evangelistenreisen auch Heidenmissionsreisen aus der einfachen Ueberzeugung von der Unwiderstehlichkeit des von ihm verkündigten Evangeliums. Seine Mission in Marokko 1214—1215 folgt dem Siege der spanischen Kreuzritter über die Almohaden auf dem Fuß, über seinen Aufenthalt in Syrien und Egypten zwischen 1219—1220, der durch Augenzeugen erhärtet ist, sind die Berichte gleichfalls spärlich. Von ihm datirt die „innere Mission" in der mittelalterlichen Kirche, an der sich die nach dem Beispiel der Minoriten erst in einen Bettelorden verwandelten Dominikaner gleichmäßig beteiligten. Bettelmönche sind die ersten apostolischen Missionare, die nun ausgesandt werden in die fernsten Länder: 1245 Dominikaner in die Mongolei und nach Persien, Franziskaner nach der Tartarei durch den Papst, 1253 Franziskaner zu den Mongolen durch Ludwig dem Heiligen. Marco Polo war auf seiner Reise zu Kublai Khan von einer franziskanischen Mission begleitet, die der mongolische Herrscher sich ausgebeten hatte; 1272 gingen Dominikaner nach China und bereits 1306 gab es dort eine blühende Kirche mit einem Erzbischof, Kirchen und Klöstern[2]). Das erste Missionsseminar schuf der wunderliche, große Raymundus Lullus, der an die friedliche Ueberwindung des Islam mit den Waffen der Wissenschaft und der Liebe glaubte und die orientalischen Sprachstudien im Interesse der Mission in Paris, Oxford, Salamanka veranlaßte.

---

[1]) Siehe jetzt, nachdem K. Hase, den h. Franz wieder entdeckt hatte (die Studien von Renan sind später); Sabatier, Vie de S. François d'Assise, 1893.

[2]) Man findet die näheren Nachweise hierüber am bequemsten in den neueren Werken über das Zeitalter der Entdeckungen z. B. Peschel, Sophus Ruge. S. auch Hirth, China and the roman Orient 1885.

Diese Anfänge erstarben im folgenden Jahrhundert, aber das Zeitalter der Entdeckungen, die Begründung der gewaltigen portugiesischen und spanischen Kolonialreiche gab ihnen neuen Schwung. Wie den Anlaß zur Umsegelung Afrikas die mittelalterliche Sage von dem Priester Johannes gab, dem irgendwo im Osten oder Süden fortlebenden Apostel, so war auch Kolumbus vorwiegend von religiösen Motiven geleitet. Er berief sich vor dem König von Spanien auf Missionsweissagungen der Propheten, die er zu erfüllen gekommen sei [1]), trat selbst in den entdeckten Ländern als Missionar auf. Unter den von den spanischen Entdeckern früh mißhandelten Eingeborenen der neuen Welt trieben Franziskaner und Dominikaner wirkliche Mission, vergebens suchte der Dominikaner Las Casas sie vor dem Looſe der Sklaven zu bewahren. Im Bunde mit der Kolonialmacht Portugal unternahmen die Jesuiten ihre ersten Missionsreisen, gestützt auf den Glauben, daß Jesus ein Recht auf jede Menschenseele habe. Kirchlich war dieser Glaube gegründet auf die im Jahr 1493 von Papst Alexander VI., den Statthalter Christi, vorgenommene Teilung der ganzen noch zu entdeckenden Erde zwischen Spaniern und Portugiesen. Die Jesuitenmission, das sollte man nicht leugnen, beginnt mit Franz Xaver in wirklich apostolischem Sinne, aber der dem Orden von seinem Stifter her eingepflanzte Zug kirchlicher Diplomatie und Politik läßt sie bald auslaufen in der Herstellung eines äußerlichen Kirchentums, das durch die weitgehendsten Accomodationen an heidnisches Wesen und Unwesen den östlichen Kulturvölkern annehmbar gemacht worden. Die blühendste Kirche, die die Jesuiten in einem keiner europäischen Macht irgendwie untertanen Reiche schufen, ist die seit 1622 in blutiger Verfolgung bis auf wenige Reste untergegangene von Japan. Das am meisten charakteristische Missionsunternehmen der Jesuiten ist ihre christlich-soziale Republik in Paraguay [2]), die das höchste zeigt, was diese Mission erreichen kann, die Völker dem Kreuze nur unterwerfen will, ohne sie zugleich zu freien Menschen zu machen.

[1]) Navarrete Coleccion de los viajes y descubimientos etc. I², 392, II, 407.

[2]) Gothein, Der christlich-sociale Staat der Jesuiten in Paraguay, in Schmoller's Staatswissenschaftlichen Forschungen V.

Der große Generalstab der katholischen Missionsthätigkeit wurde 1622 die Kardinalskongregation de propaganda fide. Sein Zweck ist die Rückeroberung der ganzen Welt unter den Gehorsam des Statthalters Christi. Wir verfolgen diese Mission, die nur in ihren Anfängen apostolischen Geist hat, nicht weiter, sie entspricht genau dem Wesen der im 16. Jahrhundert erneuerten Kirche. Sie ist nicht wählerisch in ihren Mitteln, wenn sie auch, abgesehen von seltenen Inquisitionsversuchen, Gewaltmittel ausdrücklich verschmäht. Auch um die Zivilisation hat sie sich redlich gemüht. Aber sie glaubt ihr Werk gethan mit der Aufnahme der „Völker" in die Kirche, deren Heranbildung zu christlich freier Individualität liegt außerhalb ihres Zweckes. Wo das eintritt ist es nicht die Frucht ihrer Arbeit.

Die Reformation, obwohl in den Gesichtskreis ihrer Führer die Entdeckung der neuen Welt fiel, hat nichts für die Mission gethan. Das hat Warneck ein für allemal bewiesen [1]). Der tiefere Grund dafür, daß sie den geographischen Gesichtskreis des abendländischen Kaisertums nicht übersah, scheint mir die Erwählungslehre der Reformationszeit zu sein. Nach ihr liegen Türken und Tartaren, Heiden und Juden, auch nicht ganz ohne ihre Schuld, bei vielfach hohen Vorzügen ihrer Sittlichkeit, ein für allemal unter der Herrschaft des Teufels [2]). Von der neutestamentlichen Erwählungslehre, die die beiden Gedanken verbindet: nur Gottes Auserwählte erben das Reich, aber es gilt diese Auserwählten überall zu suchen, hielt die reformatorische Lehre zunächst nur den ersten Teil fest. Das gab ihr eine unbezwingliche Stärke im Kampf, gewaltige Zuversicht angesichts des baldigen Weltendes, es trieb sie an, die Christen zu retten, die unter dem Joch des Papsttums dem Teufel verfielen, aber machte sie auch taub und blind gegen die Heidennot. Die Reformation mußte der evangelischen Mission vorangehen wie die Makkabäerzeit der des Urchristentums.

Wo der geographische Gesichtskreis sich durch Kolonialerobe-

---

[1]) Herzog, Realencyklopädie² Bd. 10, S. 37 ff.

[2]) Vgl. z. B. Luther E. A. 44 126 288 65 193.

rungen oder -gründungen erweiterte, da kam es auch zur Mission seitens der heimischen Kirche, d. h. zur Verpflanzung des heimischen Kirchentums unter die Heiden, beispielsweise in den holländischen Kolonieen auf den Molukken, Ceylon, Formosa, Java, Sumatra durch holländisch ostindische Kompagnie (1602), aber das ist Kirchenmission, nicht moderne.

Deren protestantischer Anfang ist vielmehr die heroische Indianermission von John Eliot, in dessen Missionsberichten meines Wissens zuerst als das eigentliche Missionssubjekt statt der Kirche das „Reich Christi" erscheint[1]. Will man ihn in seinem Zivilisationswerke mit seiner bis ins Kleinste gehenden Gesetzgebung nicht den Jesuiten vergleichen, so möchte ich ihn einen Oberlin und zugleich einen Moses der Indianer nennen, der die Leute ebensowohl beten lehrte, wie den Acker bauen, Körbe flechten, sich waschen, kämmen und die Läuse nicht mit den Zähnen zu zerbeißen. Seine Pionier- und Missionsarbeit gab den Anstoß zur Gründung der ersten englischen Missionsgesellschaft (Society for promoting and propagation of the gospel). Ich übergehe andere große Indianerapostel angelsächsischer Abkunft, um zu zeigen, wie die Heimat des modernen Missionsgedanken zum größeren Teile Deutschland ist.

Dort fand im 17. Jahrhundert ein nur theoretischer Kampf in Schriften über Recht und Pflicht der Mission statt[2]. Gegen den papistischen Vorwurf der sträflichen Vernachlässigung dieses Werkes, half man sich mit der Berufung auf die Bibel, die nur von einem Auftrag die Kirche zu pflanzen an die Apostel wisse, im Uebrigen aber jeden Hirten anweise bei seiner Heerde zu bleiben. Den Missionsfreunden im eigenen Lager, deren Reihe beginnt mit Balthasar Meisner († 1626) und Georg Calixt († 1656), machte man die für katholisch gehaltene Anmaßung zum Vor-

---

[1] Christian common wealth or the rising Kingdom of Jesus Christ, glorious manifestation of the gospels progress among the Indians of New England. 1652. Das Reich Christi ist in Wirklichkeit theokratische Republik.

[2] Vgl. W. Größel, Missionsgedanken in der lutherischen Kirche Deutschlands im 17. Jahrhundert in Warneck's Allgemeiner Missionszeitschrift 1894, Heft 9.

wurf, als gebe es jetzt noch einen evangelischen Apostolat, teils wies man und vom Standpunkte des korrekten Luthertums nicht mit Unrecht auf den chiliastischen sektiererischen Hintergrund der Missionsideen hin. Ich muß auf die Beleuchtung dieser letzten Seite hier verzichten. In der That verdankt die Mission immer wieder dem Chiliasmus wesentliche Förderung [1]).

Der Vorschlag des österreichischen Freiherrn Justinian Ernst von Welz zur Gründung einer Jesusliebenden Gesellschaft, die unter anderem auch die Aussendung von missionariis unter den Heiden zur Aufgabe haben sollte, dem er einen Apell an die christlichen Gewissen vorausgeschickt hatte, der in den drei Fragen gipfelte:

1. Ist es recht, daß wir evangelischen Christen das Evangelium für uns behalten und dasselbe nirgends suchen auszubreiten?

2. Ist es recht, daß wir allerorten soviel studiosos theologiae haben und geben ihnen nicht Anlaß, daß sie anderwärts in dem geistlichen Weinberg Christi arbeiten helfen? . .

3. Ist es recht, daß wir Christen auf allerlei Kleiderpracht 2c. so viel Unkosten werden, aber zur Ausbreitung des Evangelii noch bisher auf keine Mittel bedacht gewesen? — dieser Vorschlag fand sofort die grimmige Widerlegung der Superintendenten Joh. Heinrich Ursinus (1664), der diesen verdammlichen Weg als eine „Lästerung wider Moses und Aaron", als selbsterwählte Gottseligkeit, Leutebetrügerei münzerischer und quäkerischer Geister verwarf. „Solchen Hunden und Säuen" wie die (von ihm aufgezählten) Wilden in Asien und Amerika solle man Gottes Heiligtum nicht verwerfen.

Es mußte erst die Herrschaft der lutherischen Orthodoxie völlig gebrochen sein, wenn die Mission praktisch werden sollte. Der überall als Kritiker der Orthodoxie auftretende Spenerische Pietismus nahm auch die Heidenmission unter seine pia desideria auf; aber erst der Hallische Pietismus griff die ersten großen Unternehmungen im Stile der modernen Mission an. Den Anlaß dazu gaben, wie bekannt, die kgl. dänischen Kolonialunternehmungen in

[1]) Zeugnisse des Eifers für die Mission gesammelt in G. Arnold Unparteiischer Kirchen- und Ketzergeschichte II, Buch XVII, Kap. 15 (zu den Jahren 1600—1688).

Westindien, Afrika und Ostindien. Dabei hatte er einen lebhaften Anwalt in dem größten Denker jener Zeit, in dessen produktivem Kopf sich fast alle Tendenzen dieses und des kommenden Jahrhunderts kreuzten, an dem Vater der Aufklärung, Leibniz[1]), der in seinen beiden ersten Denkschriften über die Gründung der (nachmaligen) Berliner Akademie die Ausbreitung des wahren Christentums besonders in China als einen ihrer entfernteren Zwecke ins Auge faßte[2]). A. Hermann Francke, mit dem Leibniz in Korrespondenz stand und der durch die außerordentliche Verbindung eines nimmermüden religiösen Enthusiasmus mit kühler geschäftsmäßiger Ueberlegung einer jeden Konjunktur an Ignatius erinnert, hat in seinen hallischen, vom Geiste des Pietismus belebten Anstalten für innere Mission, d. h. für die Rettung der Verwahrlosten, für die Anbahnung einer realistischen, utilitarischen Pädagogik und die Bibelverbreitungssache auch der Mission den erforderlichen Rückhalt geschaffen. Aus seiner Schule kamen die Missionare Ziegenbalg und Plütschau, er rief den ersten deutschen Missionssammelverein ins Leben und schuf die Missionspresse.

Wir fragen, woher kommt es, daß nun auf einmal der auch von gläubigen evangelischen Christen erhobene Einwand, es gebe keinen Beruf zur Mission, keine Sendung mehr gleich der der Apostel, hinfällig geworden ist? Die Antwort lautet: es kommt von der in der Schule des Pietismus gelehrten Erweckungstheologie, die in dem subjektiven von Gott gewirkten Entschluß der Bekehrung, der Hingabe an Gott, zugleich den Auftrag zu

---

[1]) Vgl. neben dem unten angeführten z. B. seine Briefe an den Bibliothekar des Königs von Preußen Maturin Veissiere la Croze. Opera ed Dutens V.

[2]) Zweite Denkschrift vom 25. Mai 1700. Wer weiß, ob nicht Gott eben deswegen die pietistische, sonst fast ärgerliche Streitigkeiten unter den Evangelischen zugelassen, auf daß recht fromme und wohlgesinnte Geistliche, die unter Churf. Durchlaucht Schuz gefunden dero bey handen seyn möchten, dieses capitale werk fidei purioris propagandae beßer zu befördern und die aufnahme des wahren Christenthumes bey uns und außerhalb, mit dem wachsthum realer Wissenschaften und vermehrung gemeinen Nuzens, als funiculo triplici indissolubili zu verknüpfen. Leibniz Werke ed. O. Klopp, I Bd. 10 309.

empfangen glaubt zu jeder Thätigkeit, deren man sich mächtig weiß, und dem Glauben an die Kraft des Gebetes, göttliche Weisungen für alle Fälle solchen Berufes erhalten zu können[1]). Dieser Glaube an die in Gebeten zu empfangende Inspiration wurde die eigentliche Triebkraft des Hallischen Pietismus, für die der Spener-sche nur eine Vorstufe ist. Dazu kommt die Begründung der Gebetsgemeinschaft, die allen gemeinsamen Unternehmungen den Rückhalt schuf. Es ist äußerlich geurteilt, wenn man diese nur als eine Form „erbaulicher Geselligkeit" auffaßt, sie ist in Wirklichkeit was der religiöse Inhalt aller großen Ordensstiftungen, war: die Begründung einer Gesellschaft der „Auserwählten", der „Heiligen".

Mit demselben Rechte, mit dem einst Franziskus die Befehle Jesu an seine Jünger auf sich bezog, konnte nun der gläubige Evangelische auch die sämmtlichen apostolischen Aufträge für sich in Anspruch nehmen. Wenn Spener die Anteilnahme der Laien an gewissen Funktionen des geistlichen Amtes als „allgemeines Priestertum" empfahl, so konnte man beim trägen Beharren der offiziellen Kirche auf ihren einmal ererbten Aufgaben auch einen „allgemeinen Apostolat" behaupten. Das geschah um so zu-versichtlicher, als man in dem Fortgang dieser Unternehmungen innerer und äußerer Mission das eigentliche „Reich Christi" er-kannte, für das zu wirken jedes Christen Pflicht ist. Unter der Fahne des Reiches Gottes, des Reiches Christi hat der Pietismus die endgültige Emancipation vom kirchlichen Amte begonnen. In Francke's Haus wurde in dem jungen Grafen Zinzendorf „durch die tägliche Gelegenheit, Nachrichten aus dem Reiche Christi zu hören, Zeugen aus allerlei Ländern zu sprechen, Missionare kennen zu lernen" der Eifer für die Mission geweckt. Er hat eine weitere Vorbedingung für die große moderne Mission geschaffen.

Zinzendorf repräsentirt jene Gestalt des Pietismus, die die wichtigsten Motive der religiösen Aufklärung in sich auf-genommen hat. Der Kern der religiösen Aufklärung, wie sie in

[1]) Vgl. z. B. Mittheilungen aus dem Briefwechsel Plütschau's mit Francke bei Kramer, A. H. Francke II, 90 ff.

Leibniz auftritt, ist nämlich die Verbindung der natürlichen Religion mit der offenbarten, der natürlichen Moral mit der christlichen. Der Weltmann Zinzendorf, zu einem Teil ein christlicher Sokrates [1]), machte den Pietismus nicht blos welt- und hoffähig, sondern auch weltwirksam. Er wurde der Begründer einer neuen Kirche, sogar wenn man das Wort Religion in dem katholischerseits üblichen Sinne nimmt, nach Döllinger [2]) einer neuen Religion, die die alleinige Anerkennung des Heilandes zum Mittelpunkte hat.

Seine Brüdergemeinde ist ein völlig freier Verein von überzeugten Gläubigen, die unter der Leitung des Herrn selber stehen, ein von ihm diszipliniertes, werbendes Volk Gottes, dessen Aufgabe die Weltmission ist, die Inthronisation des Lammes. Wußte sie sich aber berufen zur Sendung in die ganze äußere Christenheit, aus der sie die auserwählten Liebhaber Jesu sammeln sollte, so konnte sie nicht anders als auch eine Heidenmissionskirche werden [3]). Sie ist die Kirche, die den in persönlicher, unmittelbarer menschlicher Lebendigkeit gedachten Heiland in den Mittelpunkt stellt, so wie es im Mittelalter Suso und manche Gottesfreunde gethan hatten. Diese neue Jesusreligion entfremdete einen weiteren namhaften Teil der Bildungswelt der Orthodoxie. Der klassische Zeuge dafür ist der junge Goethe, der das biblische Christentum allein in der Herrenhutischen Form schmackhaft fand.

Erst im Laufe seiner Bahn trat die Mission in den Gesichtskreis Zinzendorf's: bei seinem Besuch in Kopenhagen 1731. Dann aber wurde sie der Anlaß zum Ausbau einer selbständigen Kirche. 1732 gingen die ersten „Brüder" nach Westindien und Grönland, zu den Negersklaven und Eskimos. Von größter Bedeutung für die Mission ward die Vereinfachung des Evangeliums. Diesem Zweck dient Zinzendorf's Heidenkatechis-

---

[1]) Vgl. seine Wochenschrift Le Socrate de Dresde 1725 u. 1726, später auch deutsch herausgegeben.

[2]) Vortrag über die Religionsstifter. Akademische Vorträge III.

[3]) Verlaß der allgemeinen Synode 1869 § 13: „Es wird nie eine Brüderunität geben ohne Heidenmission oder eine Brudermission, die nicht Sache der Kirche als solche wäre".

mus 1740, der mit aller europäischen Theologie bricht. Zu seinen frühesten Unternehmungen gehört die Indianermission, die er durch schlesische „Schwenkfelder“ 1733 in Pennsylvanien begann, mit merkwürdigen Erfolgen unter diesen „lebendigen Teufeln“. Er selbst war wie 1739 in Westindien, so 1741 in Pennsylvanien. Der große deutsche Indianerapostel Zeisberger ist sein Schüler. Es folgten dann noch bei Zinzendorf's Lebzeiten die Missionen in Holländisch-Guyana unter den Buschnegern, an der Goldküste, unter den Hottentotten in der holländischen Kapkolonie, sowie die Begründung von Herrenhutischen Kolonieen in Südrußland. Die Brüdergemeinde sammelt Gemeinden aus Bekehrten und erzieht sie zu wirtschaftlicher Selbständigkeit, sie ist Pionier-Mission und kolonisierende Mission. Sie wird nie zu einer Volksmission. Da liegt ihre Grenze.

Bekanntlich ist die Bekanntschaft mit „Brüdern“ auf der Ueberfahrt nach Amerika unter Nitschmann's Führung epochemachend geworden für die Brüder Wesley, die Begründer des Methodismus. Dieser Methodismus hat die englische Gesellschaft aus dem Schlaf eines satten Deismus und selbstgerechten Weltsinnes aufgerüttelt und so den Boden für die Unternehmungen des praktischen Christentums in der ganzen angelsächsischen Welt erst geebnet. Er hat z. B. die Volkspredigt wiedergefunden, die Erweckungspredigt im großen Stil, wie im Mittelalter die Franziskaner sie geübt. Er hat auch selbst mit großem Erfolg Mission getrieben, aber das Alles steht an Bedeutung zurück hinter dem religiösen Grundgedanken, den er aufstellt: Es kann eine Stunde der Bekehrung für Jeden geben, und es ist Pflicht des selbst Bekehrten, Anderen dazu zu helfen. Die Konsequenz dieses Gedankens ist die Ueberspringung aller amtlichen Ordnungen der organisierten Kirche, die sich ausspricht in Charles Wesley's Worten: „Seelen zu retten ist mein Beruf“, „die ganze Welt ist meine Pfarrei“.

Darin liegt religiös betrachtet nur ein Rückgang auf den von Luther ausgesprochenen Gedanken, besonders in den Jahren 1520 bis 1523 [1]: „Wenn ein Christ ist an dem Ort, da keine Christen sind, da

---

[1] E. A. 22 147.

darf er keines anders Berufs, denn daß er ein Christ ist inwendig berufen und gesalbet; so ist er schuldig den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium aus Pflicht brüderlicher Lieb, ob ihn schon kein Mensch dazu beruft", woraus man allerdings einen „allgemeinen" Apostolat folgern kann. Luther hat den Gedanken später fallen lassen, in methodistischen Händen ist er zum Ersatz aller kirchlichen Ordnungen durch eine „Heilsarmee" geworden. Für die Mission aber hat er die Bedeutung, daß nun die Frage nach dem Beruf zur Mission, den die katholische Kirche nur in dem höchsten Hirtenamt der Kirche und seinen Delegirten findet, nun protestantischer Seits beantwortet wird mit der allgemeinen Christenpflicht zur Mission. Der Missionsbefehl kann nun als ein Auftrag an **alle** Christen angesehen werden, die es wirklich sind, vorausgesetzt, daß sie die erforderlichen Fähigkeiten haben. John Wesley hat auch zuerst seine Stimme gegen die Sklaverei erhoben, und der Methodismus überhaupt ist eine der mächtigsten Demonstrationen für die niedern Stände, für die Arbeiter, für das Volk geworden. Die Barmherzigkeit gegen die Armen, die in der Reformationszeit nur den Arbeitslosen, Alten und Kranken gilt, die eigentliche Liebe zum niedern Volk ist nun in England erwacht. (Man beachte dem gegenüber, wie das Volk im 17. Jahrhundert in Shakespeare's Dramen, im 18. in Hogarth's Kupferstichen geschildert ist.)

Noch fehlen aber zwei Elemente zur vollen Entfaltung der modernen Mission. Eine Notwendigkeit wird deren Eintreten seit Mitte des Jahrhunderts um so mehr, als die Aufhebung des Jesuitenordens vorübergehend das katholische Missionswesen an der Wurzel traf.

Wenn es der evangelischen Christenheit auch allmählich dämmerte, daß sie eine Pflicht der Mission habe, so bedurfte es doch noch der weiteren Einsicht, daß es ein Recht aller Menschen auf das Evangelium gebe.

Die ganze abendländische Christenheit auch über die Reformationszeit hinaus hatte es nicht anders gelernt, als daß Stand, Besitz und äußere Stellung ebenso ein göttliches Verhängniß sind wie Geburt, Geschlecht und Sprache. Demgemäß waren die

Rechte verschieden ausgeteilt. Jetzt beginnt das Einfordern der Rechte des Menschen und damit die Humanitätsbewegung, sowohl die gebildete, die in Deutschland ihre schönste Blüte erreicht, wie die revolutionäre, die in Frankreich die alte Staatsordnung umwirft, mit Rousseau. Rousseau entdeckte auch in den niedern Klassen den „Menschen", er fand sogar in dem von der Kultur möglichst verschonten Naturkind, im „Wilden", den wahren, unverbildeten Menschen. Einen Augenblick schienen die Südseeentdeckungen von James Cook diese Ansicht zu bestätigen. Die Deutschen Forster, Vater und Sohn, die ihn auf seiner zweiten Reise begleiteten, glaubten auf den Freundschaftsinseln dieses irdische kulturlose Menschenparadies gefunden zu haben. Als diese Täuschung zerrann, der die Welt einige der schönsten Idyllen verdankt (wie Paul und Virginie), blieb doch die Frage nach der sittlichen und humanen Natur der Wilden zurück, die seither von der Mehrzahl der Gebildeten verneint, nun ebenso allgemein bejaht wurde. Nicht die nur als Zufälligkeit angesehene Religionszugehörigkeit eines Menschen, sondern seine humane Qualität sollte nun den Maßstab für die Behandlung abgeben, die er verdient.

Auch der Humanitätsgedanke mußte ein Wegbereiter für die Mission werden. Daß man das Beste, was man selbst besitzt, die vollkommene Religion, allen Menschen schulde als ihr **Recht**, das wird nun ein Hauptgedanke der Missionsschriftenpropaganda.

Die Humanitätsepoche ist beseelt von der Stimmung des Optimismus, und mit diesem Optimismus streitet die Annahme eines radikalen Bösen im Menschen. Aber der Optimismus hat auch eine religiöse Seite: den Glauben an eine durch keine Unwürdigkeit des Menschen begrenzten Güte Gottes. Dieser religiöse Optimismus und nicht mehr der Erwählungsgedanke wird nun aber die Grundstimmung der erweckten, mehr oder weniger pietistischen, methodistischen, herrenhutischen oder philanthropischen Kreise in Deutschland, Schweiz und England, die das Missionswerk mit ihren Sammlungen und Gebeten tragen.

Wir haben gesehen, wie Pietismus und Aufklärung, Herrenhutertum und Methodismus und Humanitäts-

bewegung alle zusammen wirken mußten, um die große Entfaltung der modernen Mission vorzubereiten, um die in der herrschenden Kirchenlehre und den kirchlichen Ordnungen der evangelischen Christenheit gelegenen Hindernisse zu überwinden, und wir stehen nun im Beginne der bewußten allgemeinen Missionsbewegung des Protestantismus am Ende des 18. Jahrhunderts.

Bis dahin gab es evangelische Missionen in Lappland, Grönland, in einigen Gegenden von Nord- und Südamerika, auf den westindischen Inseln, an der Küste Koromandel, auf einigen Inseln des indischen Meeres, an der Südspitze von Afrika, aber keine regelrechte Vorbildung der Missionare, noch weniger Uebersetzungen der Bibel, nur einen engen Kreis von Missionsfreunden, die das Werk unterstützen. Die Kolonialregierungen ohne Ausnahme aber sind ihm ungünstig gesinnt.

Und heute: ein Blick auf eine beliebige Missionskarte zeigt die Verbreitung der Missionsstationen über die Erde. Wichtiger aber ist: die Mission ist überall anerkannt als das wichtigste Feld der Zivilisation, als pflichtmäßige Aufgabe aller Kirchen, sie ist in ihrem äußeren Bestand gesichert durch ein wohlorganisirtes freiwilliges Vereinswesen. Die Vorbildung der Missionare ist gesichert durch vorzügliche Seminare und Anstalten, die Leitung der Mission ruht nicht in den Händen von kirchlichen, durch politische und weltliche Rücksichten gehemmte Zentralbehörden, sondern bei einem Generalstab von völlig unabhängigen Gesellschaftsvorstehern. Sie ist keine Sache **einer** Kirche, sondern der gesammten freien evangelischen Christenheit.

Zu dieser Entfaltung wurde der Anstoß gegeben, wie allgemein zugestanden ist, im Jahre 1792, als der ehemalige Schuster, jetzt Baptistenprediger William Carey, auf einer allgemeinen Baptistenversammlung zu Kettring in Northtampton durch eine Predigt über Jes. 54 2 mit dem Thema „Erwarte große Dinge von Gott und unternimm große Dinge für Gott" — wie zu einem feierlichen Kreuzzug in der Heidenwelt zur Gründung einer baptistischen Missionsgesellschaft aufrief. Darauf folgte 1795 die Londoner Missionsgesellschaft, 1799 die englisch kirchliche Missionsgesellschaft, die schottische, 1810 die erste große amerikanische u. s. f., durch das

ganze Jahrhundert hindurch immer neue. Heute zählen wir 205 selbständige evangelische Missionsgesellschaften und Unternehmungen, von denen vor 1792 nur fünf existiert haben. Der Geist, der, von manchen Einzelheiten abgesehen, im großen und ganzen diese Arbeit durchweht, ist — mutatis mutandis sei es gesagt! — derselbe, den Melville Horn in seinem 1794 ausgegangenen Brief über Mission gerichtet an die „protestantische Geistlichkeit der britischen Kirche" aussprach: „Es ist nicht Calvinismus, es ist nicht Arminianismus, sondern es ist das Christentum, was der Missionar zu lehren hat; es ist nicht das Kirchentum der englischen Staatskirche, es sind nicht die Grundsätze der protestantischen Dissenters, die er weiter zu verbreiten hat; sein Ziel ist die Ausbreitung der Einen allgemeinen Kirche Christi. Es ist nicht die Weitsinnigkeit der Grundsätze, sondern die Weitherzigkeit der Liebe, welche ich dem Missionar empfehle. Es muß ihm unendlich mehr daran liegen, Christen aus den Heiden zu machen, als sie zu bischöflich Gesinnten, oder zu Dissenters, oder zu Methodisten zu machen! Statt mit Eifersucht den Erfolg anderer Kirchenparteien zu betrachten und denselben als ein Hindernis unseres eigenen Erfolges anzusehen, sollten wir uns freuen, zu hören, daß Christus gepredigt und Seelen gerettet werden."

Die Geburtsstätte der modernen Mission in ihrer vollen Entfaltung, wenn auch längst nicht ihre Heimat mehr, ist also England.

Das kommt einfach her von der seegewaltigen Stellung Englands, in dessen Hauptstadt die sämtlichen Weltverkehrsstraßen zusammenlaufen[1]). Dort konnten zuerst die allerwärts vorhandenen Vorbereitungen ihre Wirkung thun. Aber diesen Vorzug der Vorbildlichkeit für das ganze moderne Missionswesen behauptet England noch durch ein letztes Moment, worauf die moderne Mission beruht.

Im Jahre 1804 wurde in London die britische und ausländische Bibelgesellschaft gegründet. Damit tritt neben die absichtliche Sendung persönlicher Boten die Ausbreitung des Wortes in Gestalt keimkräftigen Samens wie in der Zeit des

[1]) Ebenso wie Rom der Mittelpunkt der apostolischen Mission ward.

Evangeliums. An der Bibelmission, der Mission mit der Bibel in der Hand, hängt noch etwas Anderes.

Der Zweck der Bibelgesellschaft ist die möglichste Verbreitung der Bibel oder ihrer Teile ohne jede Zuthat in allen Sprachen der Erde. Das kommt der Missionsarbeit aufs höchste zu gut. Und nun wird das eigentliche Agens der Mission, das auf katholischem Gebiet die Kirche ist, das Wort Gottes. Die evangelische Christenheit sendet nicht sich selber aus, sondern durch ihre Bibelboten das Evangelium selbst, das dieser Bibelbote nur auslegt um den Pflegling so zum Schüler Gottes selber zu machen. Ich schweige hier von den Schwierigkeiten, die daraus erwachsen[1]). Im Ganzen betrachtet ist aber dies der mächtigste Vorzug der modernen von der urchristlichen Mission. Jene hatte nur inspirirte Zeugen, die sich nicht selbst vervielfältigen, diese hat das Wort Gottes, das selber immer wieder Inspiration schafft.

Weiter aber, indem die Uebersetzung der Bibel in die jedesmalige Volkssprache die erste Aufgabe der Missionare wurde, gibt die Mission den Völkern eine Schriftsprache, sie schafft sie vielfach erst und sie wird so zum gewaltigsten Mittel der Erhaltung der Völker. Der Missionar bereitet damit den Boden für eine jedem Volke einheimische Kultur. Er erstrebt den Verkehr aller Menschen mit Gott dem Vater in ihrer Muttersprache, das übersetzte Wort Gottes wird zu einem persönlichen Wort des Vaters zu seinen Kindern. Daß jedes Volk der Erde zu Gott mit Kindermund sprechen darf „Abba", das ist auch ein unermeßlicher Vorzug der modernen vor der katholischen Mission, die mit Gott Latein redet.

Alle diese Vorgänge erklären innerlich die moderne Mission, nicht auch äußerlich. Ich habe auch nur die wichtigsten inneren Bedingungen gezeichnet.

Von keineswegs unerheblicher Bedeutung sind noch folgende andere:

1. im vorigen Jahrhundert hat sich unterm Einfluß der

---

[1]) Sie werden sich voraussichtlich im nächsten Menschenalter sehr vermehren.

Aufklärung die Emanzipation der Laien von der Kirche vollzogen und damit die Begründung einer „gebildeten Gesellschaft“, die die Trägerin der öffentlichen Meinung ist, eine bedeutende Kontrolbehörde auch für alle religiösen und kirchlichen Unternehmungen;

2. die Begründung einer wissenschaftlichen Sprachforschung, von der alle Fortschritte der Ethnologie abhängen;

3. die Anerkennung der Grundsätze der Toleranz und Religionsfreiheit, die im 19. Jahrhundert in allen christlichen Staaten, außer Rußland, durchgeführt sind, wurde vorbereitet.

Von den führenden Männern aber, von den Häuptern der Erweckung in der Heimat und von den Helden der christlichen Liebe draußen, deren Kraft die Gedanken verwirklichte, mußte ich schweigen.

Und das alles traf nun zusammen in der Zeit, da die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die französische Revolution den politischen und sozialen Zustand der Welt umgestaltete, da die Entdeckung der Dampfkraft die riesenhafte Entwicklung des ganzen Verkehrswesens herbeiführte und die Weltindustrie schuf, da durch die Vollendung der geographischen Weltentdeckung die eigentliche Weltgestalt wissenschaftlich festgestellt war -- da ist es kein Wunder, daß aus diesem Zusammentreffen der modernen Mission mit einer neuen Epoche der Weltgeschichte auch die „Weltmission“ wurde.

Das moderne Missionswerk, wie es als schönste Frucht jenes Bundes von Humanität und Christentum, der am Ende des vorigen Jahrhunderts geschlossen worden ist, in unserem Jahrhundert getrieben wird, und das anspornend und vorbildlich bewußt und unbewußt auch auf die katholische Mission wirkt, besteht also in der von der evangelischen Christenheit in allen ihren einzelnen Denominationen unternommenen Sendung des Evangeliums an alle Völker ohne Unterschied zur Rettung möglichst vieler Seelen, durch Mitteilung nicht einer Kirchenlehre, sondern des unverkürzten Wortes Gottes in der Bibel zur Begründung einer nationalen christlichen Kultur bei allen Völkern, die sich dadurch dereinst zu einer christlichen Menschheit zusammen schließen können. —

Ich komme zum Schluß.

Die Stadien, die der Missionsgedanke passirt hat, sind:

1. Einzelne Apostel werden zu Einzelnen entsendet in der Völkerwelt: Evangelisation, urchristliche Mission;

2. die Kirche geht zu allen Völkern: Kirchenmission, katholische Mission;

3. Einzelne gehen im Namen der Kirche überall hin: Pionier-Mission katholischer und evangelischer Vorboten der modernen Mission;

4. Entsendung aller dazu durch innere Gaben berufenen Christen überallhin zur Herbeiführung der christlichen Kultur- und Glaubenseinheit unter allen Menschen: moderne Mission.

So hat die Geschichte in wechselnder Weise den neutestamentlichen Missionsbefehl ausgelegt und angewandt.

Wenn der Missionsbefehl ein Wort des auferstandenen Christus ist — und mir scheint er in einer oder der anderen Weise dafür gelten zu dürfen, dann ist er ein Wort so zu sagen vom Himmel her, er ist für uns auf Erden eine Weissagung, ein prophetisches Wort. Das Wesen aller Prophetie, die wir kennen, ist, daß ihre Worte einen ewigen Sinn enthalten in einer zeitlich verständlichen anwendbaren Form. Nur was sofort anwendbar ist auf die Zeit, wo es gesprochen ward, kann auf sie wirken und nur was seine zeitliche Anwendbarkeit ändert, kann der Welt einen ewigen Sinn übermitteln. Der ewige Sinn des angeführten Wortes ist die Bestimmung des Evangeliums für alle Menschen, es wurde aber zuerst nur als die Sammlung eines Gottesvolkes aus allen Weltvölkern verstanden, nachher als die versuchte Verkirchlichung aller Nationen, es läuft in seinem jetzigen Verstande hinaus auf die Gewinnung aller Einzelnen für Christus, die sich wollen gewinnen lassen zur Teilnahme am künftigen Reiche der Herrlichkeit.

Studien zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert[1].

Von

Otto Ritschl.

In den letzten Jahren sind mehrere Werke veröffentlicht worden, welche die Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert behandeln[2]. 1890 erschien die „Geschichte der deutschen Theologie" von Nippold (Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III, 1), 1891 „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825" von O. Pfleiderer, 1894 die hinterlassenen Vorlesungen Franks unter dem Titel „Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systematischen seit Schleiermacher". Vergleicht man diese Werke mit dem zum ersten Male 1856 erschienenen von Karl Schwarz, „Zur Geschichte der neuesten Theologie", so enthalten jene bis an die Schwelle der Gegenwart heranreichenden Darstellungen wohl einen bedeutend reicheren Stoff; aber hinsichtlich der Auffassungsweise und Behandlungsart kann doch kaum behauptet werden, daß eins von ihnen einen wirklichen Fortschritt gegenüber jener älteren Leistung bezeichne. Pfleiderer

[1] Die folgenden Ausführungen sind, abgesehen von der Einleitung, ein Abdruck der Vorträge, die der Verfasser bei dem theologischen Feriencurs zu Bonn im October 1894 gehalten hat.

[2] Ich nenne hier nur die umfangreichsten Werke, da es mir gar nicht auf eine Literaturübersicht ankommt, sondern nur auf Material, an welchem der gegenwärtige Stand der geschichtlichen Betrachtung der Theologie in diesem Jahrhundert erkannt werden kann.

erhebt selbst nicht den Anspruch, im Einzelnen Neues zu bieten. Er will nur einen „leichteren Ueberblick über die leitenden Grundgedanken und Richtungslinien in der Entwicklung der Theologie unseres Jahrhunderts" gewähren (S. VI). Nippold ist viel zu sehr Staatsanwalt und Vertheidiger in einer Person, als daß es ihm hätte gelingen können, ein ruhiges und sachliches historisches Urtheil zu gewinnen. Frank sieht es von vorn herein nicht nur auf Geschichte, sondern mehr noch auf Kritik ab. Diese Kritik ist aber alles andere, nur keine historische Kritik. Alle drei sind ferner gegen ihre Sympathien und Antipathien nachgiebiger, als es einer objectiven Geschichtsdarstellung zuträglich ist. Ihre Werke lassen sich überdies in Beziehung auf exacte Methode mit manchen neueren Geschichtswerken über andere Zeitalter nicht in eine Reihe stellen. Insofern liegt in ihnen aber ein deutlicher Hinweis darauf vor, wieviel für die Erforschung der Theologie dieses Jahrhunderts noch zu thun übrig ist. Namentlich wird die Einzelforschung noch viel zu leisten haben, ehe es in der Zukunft einmal möglich sein wird, eine Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts zu schreiben, die auf der Höhe der mit Recht gepriesenen Geschichtswissenschaft unserer Tage stände. Andererseits wird es nicht nur zulässig, sondern unvermeidlich sein, mit anderen Fragestellungen die Arbeit zu fördern, als mit den zum großen Theil auch heute noch geläufigen, die wesentlich aus den Parteikämpfen um die Mitte dieses Jahrhunderts und aus einer durch Hegel'sche Gedanken beeinflußten Geschichtsauffassung herstammen.

Auf den folgenden Blättern sollen nun hauptsächlich einige Fragen aufgeworfen und zur Discussion gestellt werden, die immerhin einmal an den vorliegenden Stoff gerichtet werden können. Die Antworten, die ich auf sie zu geben versucht habe, gelten mir selbst vorerst zum Theil nur als vorläufig. Wenn andere mich mit stichhaltigen Gründen eines Besseren belehren sollten, so würden sie sich vielleicht nicht nur um mich, sondern auch um die Erkenntniß des Gegenstandes selbst verdient machen. Ich glaube eben nicht, daß die bisherige Auffassung von Schleiermacher's Theologie als gesichertes Wissen gelten kann. Ebenso scheint mir die Geschichte der speculativen Theologie, zu der, wie ich meine,

auch die sog. Vermittlungstheologie sich nur als eine spätere Phase verhält, in ihren Zusammenhängen noch nicht genügend aufgeklärt zu sein. Zur Förderung dieser beiden Fragen hoffe ich im Folgenden einige Beiträge, oder vielleicht auch nur Anregungen geben zu können.

1. Wenn die Theologie dieses Jahrhunderts nicht nur in den oben genannten neueren Werken, sondern auch sonst als ein eigenes Gebilde für sich betrachtet wird, so scheint mir, um das Recht dieser Anschauung zu begründen, zunächst die Frage einer Antwort zu bedürfen, wodurch sie sich denn von der Theologie des ihr vorangehenden Zeitalters unterscheidet. Ich glaube nicht fehlzugreifen, wenn ich als das wesentlich unterscheidende Merkmal den Gedanken der Gnade Gottes hervorhebe, der den führenden Geistern des vorigen Jahrhunderts im Ganzen unverständlich, fremd, ja manchen geradezu unheimlich war. Gewiß fehlte er auch damals nicht überhaupt. Es braucht nur an Zinzendorf und andere Vertreter des Pietismus erinnert zu werden, denen er durchaus geläufig war. Doch waren solche Männer damals nur die Wortführer von geistigen Unterströmungen; im Ganzen herrschte vielmehr ein sehr naives Vertrauen auf die menschliche Vernunft, in der man alles, was die Menschheit Gutes, Reines und Edles besaß und anerkannte, umfaßt und unerschütterlich geborgen dachte. Diese Stimmung der Aufklärungszeit ist nun aber wieder der überwiegenden Menge von Theologen in diesem Jahrhundert befremdlich, ob sie gleich in weiten Schichten unseres Volkes noch immer lebendig ist und sich noch immer in geistigen Leistungen äußert, die trotz ihrer uns ganz offenbaren Mängel doch nur mit Unrecht für lediglich verwerflich angesehen werden. Die Theologenwelt dieses Jahrhunderts erkennt dagegen im Großen und Ganzen den Gedanken der göttlichen Gnade, die sich in der Erlösung der Sünder durch Christus erweist, als den obersten Gesichtspunkt der christlichen Weltanschauung an, und die verschiedenen theologischen Lehrbildungen versuchen nur, eine jede in ihrer Zunge, jener religiösen Wahrheit zu dem entsprechendsten Ausdruck zu verhelfen. Soweit diese allgemeine Einhelligkeit reicht, ist sie ein wichtiges Band von geistiger Gemeinschaft, das man nicht leichtfertig unterschätzen sollte, zumal es nun schon seit etwa drei Generationen

Bestand behalten hat und voraussichtlich auch ferner zur Ausgleichung der vorhandenen Gegensätze beitragen wird.

Wenn es sich nun weiter fragt, wie denn im Anfange dieses Jahrhunderts die neue religiöse Stimmung entstanden ist, die ihren Ausdruck in der Anerkennung der Gnade Gottes gefunden hat, und durch die die überwiegend ethische Haltung der Aufklärungszeit gar bald zurückgedrängt worden ist, so kann eine erschöpfende Antwort, wie auf alle ähnlichen, so auch auf diese Frage nicht gegeben werden. Da die geheimsten Gründe alles geistigen Werdens unserer Forschung immer unzugänglich bleiben, so können wir auch stets nur mehr oder weniger wichtige und auffallende Momente im Verlauf der Ereignisse aufzeigen, in deren Zusammentreffen und Fortschritt sich unserer Auffassung ein geistiger Umschwung vergegenwärtigt. Als die allgemeine Bedingung eines solchen wird uns aber regelmäßig eine allmählich sich herausbildende gemeinsame geistige Disposition erscheinen, durch welche größere Kreise zur Aneignung neuer Gedanken geneigt werden. Wieweit nun im vorliegenden Falle die Disposition für die Anerkennung der göttlichen Gnade mit den bereits erwähnten Unterströmungen des Aufklärungszeitalters zusammenhängt, ist wohl schwerlich genau und sicher auszumachen. Daß sie aber in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts bei vielen Menschen kräftig geworden ist, dafür liegt der offenbare Grund in den erschütternden Erfahrungen und gewaltigen Eindrücken, die die damaligen Schicksale des deutschen Volks mit sich geführt haben. Einen bemerkbaren Ausdruck fand diese neu belebte religiöse Stimmung in der Jubelfeier der Reformation, deren Geistesart man sich nun doch mit größerem Recht verwandt fühlen durfte, als das 18. Jahrhundert, obgleich auch dessen geistige Leistungen nicht ohne die Voraussetzung der Reformation denkbar sind. Aber allgemeine geistige Dispositionen schaffen als solche niemals zusammenhängende theologische Gesammtanschauungen. Sondern sie sind nur der Boden, auf welchem diese mehr oder weniger Eingang und Beifall finden. Die wirksame theologische Production selbst ist dagegen stets das Werk von Einzelnen, die den Beruf für diese Arbeit in sich tragen und ein meist ganz unwillkürliches

Verständniß für die in der Gesammtheit gerade herrschenden oder eben aufkeimenden Stimmungen haben.

Alle anderen Theologen seiner Zeit, ob sie wie Reinhard und Knapp, Schwarz und de Wette, Claus Harms und Daub in ihrer theologischen Arbeit demselben religiösen Ziele zustrebten oder nicht, überragt nun ohne alle Frage Schleiermacher. Er ist es, dessen Anregungen jene anderen selbst zum Theil ihre religiöse Richtung verdankten. Und seine Einwirkungen sind auch fernerhin von sehr erheblicher Bedeutung und Tragweite gewesen. Nach den bisherigen Bemerkungen wird es wohl nicht auffallend sein, daß es gerade der Gedanke der göttlichen Gnade ist, als dessen theologischen Vertreter ich Schleiermacher vor anderen gewürdigt wissen möchte. Aber kann denn auch diese Auffassung wirklich begründet und durchgeführt werden? Wird Schleiermacher's theologische Wirksamkeit thatsächlich richtig gedeutet und erschöpfend begriffen, wenn er als der Apostel der seit mehreren Menschenaltern nicht gebührend gewürdigten Gnade Gottes verstanden werden soll? Scheint doch in seinen Reden, durch die er zuerst Epoche gemacht hat, der Begriff der Gnade überhaupt zu fehlen. Und sind es doch Wahrheiten ganz anderer Art, deren Erkenntniß mit anscheinend viel besserem Grund auf ihn gemeiniglich zurückgeführt wird. Andererseits aber steht er ja auch inmitten der philosophischen Bewegung seiner Zeit, als ein Vertreter der von Schelling begründeten Identitätsphilosophie. Daß er dazu im Grunde Pantheist gewesen sei, gilt den meisten Kritikern als ausgemachte Wahrheit. Wie also soll ihm ein religiöser Gedanke besonders am Herzen gelegen haben, der nach dem eben bemerkten wohl gerade nicht in kräftiger Ausprägung bei ihm vermuthet werden dürfte?

Ich kenne solche Argumente wohl. Sie stammen von Philosophen und philosophirenden Theologen her, die alle anderen auch nur immer darauf hin beurtheilen, welchen Standpunkt philosophischer Erkenntniß sie vertreten, und wieweit sie den philosophischen Maßstäben entsprechen, nach denen jene Kritiker gewisse Grundfragen stets zuerst entschieden wissen wollen, bevor sie auch den eigentlich theologischen Gesichtspunkten eine geschmälerte Be-

rechtigung zugestehen. Insbesondere scheint mir das herkömmliche Urtheil über Schleiermacher stark beeinflußt zu sein durch die Charakteristiken und Kritiken von Strauß[1]), dem ja auch sonst die Theologie manches Danaergeschenk verdankt. Verhält es sich aber so, dann wird man wohl bei unbefangenen Theologen auf Mißbilligung nicht gefaßt zu sein brauchen, wenn man jenes Urtheil über Schleiermacher auch einmal stark in Zweifel zieht, und den Versuch unternimmt, eine andersartige Würdigung dieses großen Theologen zu erreichen.

Liegen denn wirklich stichhaltige oder gar zwingende Gründe vor, die Richtigkeit der ausdrücklichen Erklärungen zu beanstanden, in denen Schleiermacher[2]) es ablehnt pantheistisch zu lehren und für diese Unterstellung vielmehr stringente Beweise von seinen Gegnern fordert? Und behauptete[3]) er ferner diesen gegenüber thatsächlich mit Unrecht, daß er in seiner Glaubenslehre keine speculativen Deductionen, sondern lediglich dogmatische Ausführungen in dem von ihm festgestellten Sinne des Worts gegeben habe? Zunächst wird auf gewisse Ausführungen in den Reden über die Religion hingewiesen, in denen Schleiermacher für den Pantheismus eintreten soll, und nach denen man dann auch meint seine Dogmatik auslegen zu sollen. Ich habe aber bereits vor 7 Jahren, ohne bisher widerlegt zu sein, die Ansicht durchgeführt[4]), daß die Reden über die Religion absichtlich einen fremden Standpunkt einnehmen, nämlich den der gebildeten Verächter der Religion, an die sie Schleiermacher gerichtet hat. Diesen Zeitgenossen wollte er die Religion in ihrer Eigenart bekannt und vertraut machen, und zwar in der bestimmten Form, in der sie nach seiner Meinung überhaupt religiös sein oder werden könnten. So construirte er auf Grund des von ihm vorausgesetzten Kunstsinns der Verächter eine Weltanschauung, die jene zu einer bestimmten Religion ausprägen sollten, von der er aber das Christenthum deutlich unterschied. Jene

---

[1]) Vgl. z. B. Pfleiderer a. a. O. S. 109. Frank a. a. O. S. 128.

[2]) Sämmtliche Werke I, Bd. 2, S. 597, 599.

[3]) Ebenda S. 607 f.

[4]) Schleiermacher's Stellung zum Christenthum in seinen Reden über die Religion. Gotha 1888.

aesthetische Zukunftsreligion setzt allerdings eine pantheistische Weltanschauung voraus, das Christenthum aber, zu dem sich Schleiermacher selbst bekennt, führt er auf den geschichtlichen Christus zurück, in dessen Erscheinung er den Charakter seiner Gottheit und die denkbar höchste Offenbarung Gottes anerkannte.

Versteht man in diesem Sinne die Reden, die sonst überhaupt unverständlich bleiben, so werden auch die Voraussetzungen hinfällig, unter denen man theils die hinterlassenen Vorlesungen Schleiermacher's über Dialektik und philosophische Ethik, theils den ersten Theil seiner Glaubenslehre in dem von ihm selber abgelehnten Sinne zu deuten in Versuchung sein kann. Zunächst hat Schleiermacher gar nicht die Absicht, in der Dialektik seine Weltanschauung zu entwickeln. Er treibt dort vielmehr ein wesentlich kritisches Geschäft. Soweit es nicht lediglich logische Untersuchungen sind, die er anstellt, ist er nur darum bemüht, die Grenzen und die Regeln zu ermitteln, unter deren Anerkennung das menschliche Denken zum wirklichen Wissen werden kann. So bestimmt er den Gottesbegriff als den transcendentalen terminus a quo, und den Weltbegriff als den transcendentalen terminus ad quem, inmitten derer das reale Wissen möglich und wirklich wird. Die beiden Grenzbegriffe sind also immer nothwendig, wenn ein wirkliches Wissen überhaupt zu Stande kommen soll. Denn das Sein Gottes, sowie wir in uns und in den Dingen, nicht aber außer der Welt und an sich darum wissen, ist stets die Voraussetzung dafür, daß wirkliches Wissen möglich wird. Und der Idee der Welt als der Totalität des vielheitlichen Seins nähert sich stets das Wissen, indem es unter jener Voraussetzung von einer Erkenntniß zur andern fortschreitet. Dem Umfang nach sind Gott und Welt einander gleich, übrigens stehen sie nur mit einander in Correlation. Denn identisch sind sie keineswegs, und kein anderes Verhältniß kann zwischen ihnen gesetzt werden, als das des blosen Zusammenseins beider. Den Pantheismus lehnt Schleiermacher vielmehr wiederholt [1]) ab, ja er begründet es ausdrücklich, weshalb das religiöse Bewußtsein die pantheistische Idee niemals als seinen Ausdruck

[1]) Dialektik, S. 116. 168.

gelten lassen könne. Uebrigens ist sich Schleiermacher des lediglich formalen Werthes der durch das reine Denken erreichbaren Vorstellungen von Gott vollkommen bewußt. Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen bezeichnet er selbst als blose Schemata. Daß dagegen der eigentliche Inhalt des Gottesgedankens niemals dem speculativen Denken, sondern immer nur dem Gefühl als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein entstamme, das ist auch in der Dialektik die selbstverständliche Voraussetzung. So muß denn auch das religiöse Interesse, sagt Schleiermacher, das Verhältniß von Gott und Welt näher zu bestimmen versuchen, „und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse; aber wie es nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und Wissen nicht eher zu setzen, bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind" (S. 168). Also die von der Dialektik ermittelten formalen Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens gelten auch für die Theologie. Aber inhaltlich macht dieser die Dialektik keine Concurrenz. Sie leitet nur den Theologen an, Anthropomorphismen zu berichtigen, in deren Form seinem Denken zunächst der religiöse Stoff durch das fromme Gefühl gegeben ist.

Auch die philosophische Sittenlehre steht in keinem Widerspruch zu der aus ihren eigenen Quellen zu entwickelnden Theologie. Schleiermacher beruft sich umgekehrt sogar gelegentlich auf die Christlichkeit seiner Philosophie (§§ 297. 303). Aber jenes Werk ist im Grunde überhaupt gar keine eigentliche Ethik, sodaß schon hierdurch jede Concurrenz mit der Theologie ausgeschlossen ist. In Wirklichkeit ist es vielmehr nichts anderes, als eine Theorie der menschlichen Cultur[1]), und zwar ein wahres Meister-

---

[1]) Dieser Ausdruck trifft richtiger die Sache, als der von Schweizer, dem Herausgeber der philosophischen Sittenlehre, in seiner Anmerkung zu deren § 60 gewählte Ausdruck „Philosophie der Geschichte". Denn von einer solchen erwartet man doch, daß sie auf das concrete geschichtliche Material in seiner zeitlichen Entwicklung eingeht. Das geschieht aber in jenem Werke gar nicht.

stück systematischer Architektonik. Die Lehnsätze aus der Dialektik, die der philosophischen Sittenlehre vorangestellt werden, enthalten dieselben Gedanken, die auch in der Dialektik vorgetragen werden, nur in besserer Ordnung und mit einer platonisirenden Wendung des Identitätsgedankens. Sachlich kommt aber Schleiermacher auf dasselbe heraus, was er in der Dialektik mit der Gottesidee als dem terminus a quo meint, wenn er nun das mit dem höchsten Wissen identische höchste Sein als die Grundlage voraussetzt, die gedacht werden müsse, damit überhaupt ein wissenschaftliches Wissen erreicht werde. Thatsächlich vermag er freilich doch nicht, wie er meint, aus jenem höchsten Sein die empirischen Gegensätze zu deduciren, die in der Welt vorhanden sind, und die er in Wirklichkeit auch nur aus deren empirischer Betrachtung abstrahirt hat. Daher könnte diese Einleitung in das System der Sittenlehre einfach fehlen, ohne daß der hohe Werth des Werkes selbst geschmälert würde.

Sind also die philosophischen Hauptwerke Schleiermacher's gar nicht der Art, daß aus ihnen seine Weltanschauung erhoben werden kann, so sehen wir uns, um seine Grundüberzeugungen zu ermitteln, vielmehr in erster Linie auf seine theologischen Leistungen, und zwar namentlich auf seine Glaubenslehre hingewiesen Aber gerade die formale Anlage dieses Werks erschwert in manchen Beziehungen die Einsicht in den Zusammenhang der Weltanschauung Schleiermacher's. Bekanntlich haben nach dessen Ansicht dogmatische Sätze ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie den in dem frommen Selbstbewußtsein des Christen gegebenen Inhalt zum Ausdruck bringen und entwickeln. Als unmittelbares ist dieses Selbstbewußtsein gleichbedeutend mit dem Gefühl. Aber insofern wird es von Schleiermacher stets als bewußtes Gefühl gedacht. Damit ist nun von vornherein auch ein gegenständliches Moment in dem christlichen Selbstbewußtsein gesetzt. Denn bewußt ist ein Gefühl doch nur dann, wenn sein Inhalt zugleich der Gegenstand eines Gedankens ist. Dazu kommt, daß Schleiermacher das Gefühl von den andern Geistesfunctionen stets nur vorübergehend isolirt, wenn er nämlich dessen principiellen Unterschied vom Denken und Wollen klar zu machen versucht. Wenn er dagegen

den jeweiligen Inhalt des Gefühls betrachtet, so denkt er dieses in steter Verbindung mit den beiden andern geistigen Wirkungsweisen. Denn seine psychologische Grundansicht ist die Annahme[1]), daß die Seele in ihren verschiedenen Aeußerungen immer ganz enthalten ist, daß also bei jeder ihrer im einzelnen Moment vorherrschenden Bethätigungen im Minimum wenigstens auch ihre beiden andern Functionen betheiligt sind. Und so ist das Gefühl einmal der Grund von Gedanken und Strebungen, in die es sich ergießt, ferner begleitet es aber auch stets alles Denken und Wollen, wenn die eine oder die andere dieser geistigen Wirkungsweisen jeweilig in der Seele überwiegt, und endlich vermittelt es in jedem Falle den Uebergang vom Denken zum Wollen und vom Wollen zum Denken. Andererseits erkennt Schleiermacher ein Werden und eine Entwicklung des frommen Gefühls sowohl in der Stufenfolge der geschichtlichen Religionen als auch im Fortschritt eines menschlichen Einzellebens an. Daß aber solche inhaltlich gemeinte Veränderungen des Gefühls möglich sind, dazu liegt der Grund in dem Wechselverkehr der Menschen mit der Welt, der namentlich die Denkthätigkeit in Anspruch nimmt. So besteht der bestimmte Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins in irgend einem zeitlichen Moment auch aus gegenständlichem Wissen, und ohne daß solches in dem Selbstbewußtsein mit dem Gefühl verbunden ist, würde auch dieses gar keinen bestimmten Charakter haben, sondern nur ganz verschwommen sein können. Schon die Verschiedenheit der vielen wirklichen Religionen erklärt sich nur aus dem mit dem Gefühl verbundenen objectiven Anschauungsstoff, der im Wissen von der Welt gegeben ist. Fehlte dieser, so könnte man vermittelst des frommen Gefühls allein nur zum stumpfen Quietismus als einer lediglich formalen und inhaltsleeren Religion gelangen. Das Gefühl als solches aber hat bei aller Religion die Bedeutung, daß es den mit ihm verbundenen und aus ihm hervorgehenden Gedanken die subjective Qualität einer lebendigen religiösen Ueberzeugung verleiht, indem es als die innerlichste und eigentlich transscendentale Function der Seele

---

[1]) Psychologie, Sämmtliche Werke III, Bd. 6, S. 66.

deren eigne Bedingtheit durch das transscendente überweltliche Sein aussagt, und sich so als das Organ der Offenbarungen Gottes darstellt. Welcher Art indessen in jeder Religion die im Gefühl anerkannte schlechthinige Abhängigkeit, und welcher Art der Gedanke von Gott ist, von dem man sich in dieser Weise abhängig fühlt, das ergiebt sich aus dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, welches zugleich mit jenem Gefühl durch das Denken gesetzt wird, und welches das entsprechende Wollen und Thun der frommen Menschen zur nothwendigen Folge hat.

Nun ist Schleiermacher in seiner Glaubenslehre stets mit peinlichster Gewissenhaftigkeit von dem christlichen Selbstbewußtsein ausgegangen. Allein dieses Verfahren schien ihm wirklich dogmatische Sätze zu verbürgen. Daß er aber von dieser Grundlage aus auch zu Erwägungen und Schlüssen objectiver Art vordringt, indem er das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein sich erweitern läßt, ist einmal nach seinen eignen Voraussetzungen deshalb unanfechtbar, weil es ohne Weltbewußtsein auch kein concretes Selbstbewußtsein giebt. Ferner bleiben jene Sätze über die Beschaffenheit der Welt zugleich immer durch die dogmatischen Grunderkenntnisse bedingt, die als solche religiöse Aussagen des frommen Selbstbewußtseins sind. Dadurch unterscheidet sich aber diese ganze Gattung von Sätzen und Lehren von aller philosophischen Speculation, die eben nicht in einem durch das Fühlen bedingten Denken, sondern in dem reinen Erkennen besteht.

Wenn nun Schleiermacher in seinen Reden deutlicher als in seiner Glaubenslehre für das richtige Verständniß einer jeden positiven Religion die Kenntniß von deren Grundanschauung fordert [1]), durch welche alle anderen Gedanken und Anschauungen derselben Religion beherrscht sind und mit ihr und unter einander zusammenhängen, so wird man, um seine religiöse Weltanschauung zu bestimmen, in seinem Sinne auch nach der Grundanschauung fragen müssen, durch die der Kreis seiner eignen religiösen Gedanken beherrscht ist. Natürlich kann dies keine der theologischen Theorien sein, deren er so manche in seiner Dogmatik aufgestellt

---

[1]) Reden über die Religion, herausg. von Pünjer, S. 273ff.

hat, und an denen der Blick der Forscher gewöhnlich hängen bleibt. Sondern es kommt auf den durchschlagenden religiösen Gedanken an, der alles andere umschließt und begrenzt, und dessen grundlegender Charakter sich nachträglich daran erweisen muß, daß alle einzelnen Lehren seiner Dogmatik dadurch vollständig erklärt werden können. Insofern ist es wichtig, daß Schleiermacher die Religion als das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit definirt. Wie nun aber diese Abhängigkeit gefühlt oder gedacht oder sonst dem Frommen bewußt werden soll, das ist für die jetzt zu entscheidende Frage ganz nebensächlich. Durchschlagend ist es dagegen, daß die schlechthinige Abhängigkeit jedenfalls als Thatsache behauptet wird, und zwar sofern sie nicht nur für jedes einzelne fromme Subject, sondern auch ganz allgemein für die gesammte Welt gelten soll. Wenn aber alles in der ganzen Welt von Gott schlechthin abhängig ist, so ist auch Gott unzweifelhaft der Grund und die Ursache von allem, er ist es, der alles in Abhängigkeit von sich erhält, der die Welt geschaffen hat, regiert und schließlich zu dem von ihm gewollten Ziele führt. Und zwar trifft alles dieses auf Gott in so ausschließlicher Weise zu, wie das in einem frommen Subject vorausgesetzte Abhängigkeitsgefühl schlechthinig ist. Also Schleiermacher ist durchaus Determinist. Diese Grundstimmung drückt sich schon aus in den Einwendungen, die er in seinen ersten literarischen Productionen gegen Kant's transscendentalen Indeterminismus erhoben hat. Und der Determinismus ist auch die Voraussetzung, unter der in den Monologen die wahre Freiheit gefeiert wird. Er ist überhaupt das Rückgrat der ganzen Gefühls- und Gedankenwelt Schleiermacher's. Aber diese deterministische Weltansicht ist keineswegs etwa das Erzeugniß philosophischer Erwägungen und Schlüsse, sondern sie ist Schleiermacher mit dem innersten Charakter seiner religiösen Persönlichkeit selbst gegeben. Das beweist die Form, in der seine Vorstellungen von der Allwirksamkeit und der absoluten Causalität Gottes ihren consequenten Abschluß gefunden haben. Denn dieser wird eben in nichts anderem erreicht, als in der Annahme von der Wiederbringung aller. Wie wichtig für Schleiermacher dieser Glaube gewesen

ist, das kann man freilich aus seiner Glaubenslehre nicht erkennen. Hier fordert er nur gleiches Recht für die Lehre von der endgültigen Rettung aller Menschen neben der andern Ansicht von der ewigen Verdammniß der Verworfenen. Aber der Grund für diese maßvolle Vertretung seiner Privatüberzeugung ist der kirchliche Charakter, den er der christlichen Lehre in einer Dogmatik gewahrt wissen will. Wo er dagegen durch solche äußeren Rücksichten nicht gebunden ist, und seine eignen Ueberzeugungen frei und ohne Rückhalt ausspricht, da bekennt er sich selbst ganz offen und sehr nachdrücklich zum Glauben an die Apokatastasis. Dafür liegt schon ein Zeugniß aus Schleiermacher's frühester theologischer Epoche vor. In der Rhapsodie über die Freiheit[1]) sagt er: „Meine Theodicee besteht in einem einzigen Schluß, worin die Weisheit und Güte Gottes den Obersatz, und seine Allmacht und Vorsehung den Untersatz abgiebt". Dann entwickelt er die Ansicht, die äußern Zustände nach dem Tode führten in unendlicher Dauer alle Seelen zu demselben Ziel, nur auf verschiedenen Wegen. Nun läßt er sich in diesem dialogischen Theil seiner Schrift von einem Freunde den Einwand machen, daß in dem kürzesten Wege des einen Menschen ein ungerechtfertigter Vorwurf gegenüber dem langen Lauf eines anderen liege, und antwortet darauf: „Mein Lieber, es kommt mir mit Ihren beiden Menschen vor, wie mit Ihren beiden Kindern, da sie lesen lernten; der eine lernte sehr leicht die Buchstaben kennen, der andere sehr schwer, aber dafür begriff dieser die Verbindung derselben sehr schnell, woran jener sehr lange zu arbeiten hatte".

Denselben Gedanken entwickelt Schleiermacher in der siebenten Predigt seiner ersten Sammlung: „Die Schrift läßt uns, wenn wir treulich das Unsrige thun, nach diesem Leben einen glücklichen Zustand hoffen, zugleich zeigt sie uns, daß züchtigendes Unglück derer wartet, die sich hier nicht wollten vom göttlichen Geiste regieren lassen; wenn jenes Gute uns nur als eine überschwängliche Belohnung für dasjenige dargereicht würde, was keinen Lohn verdient, und dieses Uebel nichts wäre, als eine ewige überschwängliche Strafe für Fehler, die auch uns Begünstigten ehedem nicht fremd

---

[1]) Dilthey, Leben Schleiermacher's. Anhang. S. 34.

waren: mit welchem widerstrebenden Herzen würden wir eine Glückseligkeit hinnehmen, die nur ein unbilliges Gnadengeschenk des Höchsten wäre! Ist aber das Loos, welches jedem zu Theil wird, genau nach seinen Bedürfnissen abgemessen: dann, und nur dann können wir das, was uns zu Theil wird, ruhig hinnehmen, überzeugt, daß andere zu gleichem Endzweck einer ganz anderen Hülfe benöthiget sind. So können wir uns demnach ohne alle Bedenklichkeit selbst von Seiten unserer zartesten und uneigennützigsten Gefühle der Leitung des Himmels überlassen und der Weisheit und Liebe Gottes um so sicherer und fester vertrauen, weil wir wissen, daß er zugleich überall ein gerechter Gott ist."

Endlich gipfelt Schleiermacher's Abhandlung über die Erwählung vom Jahre 1819 in der Lehre von der Wiederbringung. Er nimmt in der wärmsten Weise Partei für die strengste Form der reformirten Erwählungslehre. Er weist alle Einwendungen gegen diese Anschauung klar und bestimmt zurück. So lehrt er auch auf's Entschiedenste die Praedestination zur Verdammniß. Aber diese erklärt er dann doch nur als eine Entwicklungsstufe und bricht damit jenem dogma horribile seinen Stachel aus, indem er nun die Wiederbringung alles Verlorenen behauptet. So wird ihm der Unterschied der gläubig und der ungläubig Sterbenden nur zum Unterschiede zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi. Das Motiv für diese Lehre ist ihm aber wieder die Rücksicht, daß den Begnadigten und Seligen die Seligkeit durch den Gedanken getrübt werden müßte, daß andere Menschen ewig davon ausgeschlossen seien. „Oder könnten sie", sagt[1] Schleiermacher, „etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für alles, was ihrer Gattung angehört, verlieren müßten?" Nur bei dieser Ansicht, heißt es weiter, „findet der Verstand Ruhe, wenn er die ursprüngliche und entwickelte Verschiedenheit der Menschen mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlösung mit dem, was aus dem Widerstand der Menschen entstehen kann, endlich die Unseligkeit der Ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zusammen-

[1]) Sämmtliche Werke I, Bd. 2, S 479 f.

denken soll. Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne, stelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calvinische Theorie dränge uns zu derselben stärker hin, als die lutherische."

Man muß anerkennen, daß es eine einheitliche und geschlossene Reihe religiöser Grundgedanken ist, die in der Anschauung der absoluten prädestinatianischen, aber auf die Wiederbringung aller abzielenden Gnade Gottes vorliegt. Daß wir nun aber darin auch die religiöse Grundanschauung Schleiermacher's selber vor uns haben, erweist sich dadurch, daß ihr nicht nur keine Lehre der Dogmatik widerspricht, sondern daß aus ihr alle, und auch diejenigen Anschauungen der Glaubenslehre sich erklären, die so oft Befremden erregt haben und meistens leichthin als absonderliche Theologumena Schleiermacher's beurtheilt worden sind. Zunächst ist die Lehre von der absoluten Causalität und Allmacht Gottes, die auch die Auffassung vom Wunder in sich schließt, nichts anderes als die consequente und jede Vorstellung von einer Willkür Gottes ausschließende Anwendung der deterministischen Grundansicht. Nur wird nach den allgemeinen Regeln der Dialektik jede anthropomorphistische Vorstellung abgestreift, und auch der Naturmechanismus in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott als ein Mittel gewürdigt, wodurch neben anderen die bestimmten göttlichen Zwecke mit der Welt durchgeführt werden. Ferner ist die consequente Ablehnung jeder nur im Entferntesten denkbaren manichäischen Auffassungsweise lediglich bedingt durch die religiöse Anschauung von Gottes ausschließlicher Causalität. Und daraus erklärt sich Schleiermacher's Ansicht von der Sünde. Diese ist ebenso wie die Freiheit eine Größe, die ihre Bedeutung nur im geschichtlichen Verlauf der Weltentwicklung hat, für die aber im Bereich der göttlichen Teleologie selbst kein Raum vorhanden sein kann. Deshalb aber konnte der Ursprung der Sünde in gewissem Sinne ebenso von dem göttlichen Willen abgeleitet werden, wie die Prädestination der Verworfenen zu einer auch nur als vorübergehend gedachten Verdammniß.

Und daß nun die göttliche Causalität nicht im Mindesten pantheistisch gedacht wird, ergiebt sich daraus, daß sie stets auf

den überweltlichen Zweck der endgültigen Rettung und Seligkeit aller geschaffenen Geister gerichtet ist. Von diesem Ziel der Welt erfährt der Mensch aber nichts aus dem Lauf der Natur und der außerchristlichen Geschichte. Noch weniger wird er durch die hier wirksamen Kräfte, die vielmehr sämmtlich nur Stoff dazu sind, durch die höchste Kraft als ihr Organ angeeignet zu werden, befähigt, der Gaben theilhaftig zu werden, deren Verleihung eben das hauptsächliche Mittel zur Verwirklichung des letzten göttlichen Zwecks mit der Welt ist. Dagegen ist in dem geschichtlichen Christus und seinen bleibenden Wirkungen ein neues Gesammtleben in die Welt eingetreten, in welches alle die hineingezogen werden müssen, die zur Seligkeit und zum kräftigen Gottesbewußtsein gelangen sollen. Denn hierin besteht der Zustand des Menschen, in dem zugleich mit den aus ihm hervorgehenden Wirkungen die natürliche Anlage der Menschheit sich vollendet, und mit welchem überdies die richtige Erkenntniß der Absichten Gottes mit der Welt gegeben wird. Denn Gott ist die Liebe, und der Grundtext der ganzen Dogmatik[1]) ist das Wort des Erlösers bei Joh 1 14. Die Liebe Gottes aber zeigt sich in den Thaten seiner Allmacht. Deren größte ist das Werk der Erlösung von der allgemeinen Unkräftigkeit des menschlichen Gottesbewußtseins und der damit verbundenen Unseligkeit. Sie ist die Vollendung der Schöpfung, auf die hin der ganze bisherige Gang der Weltgeschichte angelegt war, und deren Fortgang darin besteht, daß das neue Gesammtleben sich immer weiter verbreitet. In diesem Zusammenhang wird dem frommen Christen die Weisheit und Liebe Gottes als der Grund der ganzen Welt offenbar, und die Lehre von dieser Liebe Gottes steht mit Absicht an dem Schluß der Dogmatik, weil sie überhaupt das denkbar Höchste ist. Aus ihr soll man auch die vorangestellte Lehre von Gottes absoluter Causalität verstehen, die zunächst nur als ein unausgefüllter Rahmen gemeint[2]) war, dessen eigentlicher Gehalt erst durch den Gedanken der göttlichen Liebe gegeben wird. So stellt sich die Glaubenslehre als ein Werk aus

[1]) Sämmtliche Werke I, Bd. 2. S. 611 f.

[2]) A. a. O. S. 608.

einem Gusse dar. Sie steigt von den allgemeineren Vorstellungen in einer Klimax[1]) zu dem höchsten Gedanken empor, um in diesem den letzten Schlüssel zu geben, der das fromme Verständniß für alle übrigen Lehren öffnet. Und da die Liebe Gottes endlich in Christus sich den ohnmächtigen Sündern zuwendet, um sie ohne alles eigene Verdienst zur Seligkeit und zur Vollkraft ihres Christenstandes zu führen, so ist die ganze Glaubenslehre nur eine einzige Verkündigung der Gnade des Höchsten, die als solche seit der Offenbarung durch Christus in der Welt wirksam und erkennbar ist.

Es ist vielleicht nicht zufällig, daß, indem Schleiermacher den Gedanken der Gnade seit langer Zeit zum ersten Mal wieder als die Grundlage der ganzen christlichen Weltanschauung geltend gemacht hat, ihm dies nur in durchaus deterministischer Form möglich war. Erscheint es doch fast wie ein dogmengeschichtliches Gesetz, daß, wenn ganze Menschenalter hindurch die Theologie und die kirchliche Praxis hauptsächlich mit dem Gedanken der menschlichen Freiheit oder gar des menschlichen Verdienstes gearbeitet hat, der hierdurch endlich hervorgerufene Rückschlag, je gewaltiger er ist, um so sicherer auch in prädestinatianischen[2]) Wendungen erfolgt. Man denke an Paulus, an Augustin, an Luther und Calvin. Für keinen von diesen ist die Prädestination, an die sie glauben, ein zufälliges Theologumenon, sondern stets eine theils beseligende, theils ehrfürchtiges Grauen vor Gottes Majestät erweckende Wahrheit. Auch Schleiermacher reiht sich jenen Männern an, nur daß er bei seiner systematischen Consequenz, die in formaler Hinsicht allerdings wohl durch den Identitätsgedanken der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie gebildet sein mag, die dualistische Annahme eines doppelten Abschlusses der

---

[1]) A. a. O. S. 611.

[2]) Es ist bemerkenswerth, daß Schleiermacher den Ausdruck „Vorsehung“, weil er nicht christlichen Ursprungs sei, durch die schriftmäßigen Ausdrücke „Vorherbestimmung, Vorherversehung“ ersetzt wissen will. „Denn diese“, sagt er, „sprechen viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Theils auf den Zusammenhang des Ganzen aus, und stellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zusammenstimmende Anordnung dar.“ Der christliche Glaube, § 164, 3; S. 510f.

Weltentwicklung nicht ertrug, und dieser Aussicht durch die Lehre von der Wiederbringung zu entgehen versuchte. Aber mit der biblischen Begründung dieser Anschauung sah es freilich nicht zum Besten aus, und noch mehr widerstritt der Ansicht, für die bisher nur zuweilen Sectirer eingetreten waren, die kirchliche Lehre. Auch Schleiermacher's Auffassung von der Sünde, von der Trinität, und von manchen andern Dogmen hatte keine Stütze an der kirchlichen Tradition. So kam es, daß, wie sehr auch seine mit ihm gleichgestimmten Zeitgenossen im Allgemeinen einen starken, wenn auch keineswegs deutlichen Eindruck von seiner religiösen Richtung gewannen und daraus selbst den Muth schöpften, die göttliche Gnade als die Grundlage der ganzen Theologie zu betonen, die Theologie Schleiermacher's selbst sich doch nur zu einem eklektischen Gebrauch zu empfehlen schien. Vielen ging er nicht weit genug in dem doch von ihm erneuerten Supranaturalismus. Wie hoch man ihm auch das Verdienst anrechnete, den Rationalismus erfolgreich bekämpft zu haben, so meinten doch manche der neuen Supranaturalisten, wie Claus Harms[1]), daß er nur auf halbem Wege stehen geblieben und zur vollen Erkenntniß der Wahrheit noch nicht vorgedrungen sei. Bei den meisten Theologen freilich fand seine Lehre, daß der Sitz der Religion das Gefühl sei, begeisterten Anklang. Nur gründeten viele auf diese Erkenntniß psychologisch unhaltbare Constructionen. Auch die Behauptung der schlechthinigen Abhängigkeit hat großen Eindruck gemacht. Indessen hielten es manche für nothwendig, daneben auch der menschlichen Freiheit in dem religiösen Grundverhältniß einen gewissen Spielraum zuzusprechen. Das war freilich eine Verschlimmbesserung, die vom Standpunkt Schleiermacher's aus einfach widersinnig ist. Am wichtigsten sind aber dessen christologische Lehren geworden und seine Auffassung von der Erlösung. Seit Luther hatte bis dahin Niemand so entschieden, wie er, die centrale Stellung der Person und des Werkes Christi in der ganzen Dogmatik behauptet. Dadurch vor allem hat er die Theologie der nächsten Generation beeinflußt. Daß endlich die Erlösung wesent-

---

[1]) Herzogs R.-E., 2. Aufl., Bd. 5, S. 617.

lich als eine That der spontanen göttlichen Liebe zu verstehen sei, und daß auch die Versöhnung ihr Objekt nicht an Gott, sondern an den in ihrem Sündenzustand unseligen Menschen habe, ist eine freilich schon durch frühere Theologen [1]) vorbereitete Anschauung, die aber unter Schleiermacher's Einfluß eine beträchtliche Anzahl ganzer und halber Vertreter gewonnen hat. Durchaus ablehnend verhielten sich dagegen fast Alle zu einer der wichtigsten Einsichten Schleiermacher's, daß nämlich Dogmatik und Philosophie zwei ganz verschiedenartige Gebiete des menschlichen Geisteslebens sind.

2. Mehr Glück als mit seiner Glaubenslehre hatte Schleiermacher zuvor schon mit seinen Reden über die Religion gemacht. Es ist zweifellos, daß dieses Werk dem Rationalismus recht erheblich Abbruch gethan und vielen der Besten in unserm Volk die Freude an der Religion und ein gewisses Verständniß für deren Werth und Wesen wiedergegeben hat. Aber eine klare Einsicht in die Eigenart des Christenthums haben bei ihrer ganzen Anlage und Tendenz die Reden Schleiermacher's nicht zu erwecken und zu fördern vermocht. Sie haben mehr einen allgemeinen Eindruck hervorgerufen, und mit den in ihnen enthaltenen ästhetischen Elementen kamen sie dem Zuge der Zeit entgegen. Geradezu irreleitend war namentlich die Parallele, die Schleiermacher zwischen der Religion und der Kunst gezogen hatte. So konnte man auf Vorstellungen der Art gerathen, als ob die Objekte der Religion in derselben Weise angeschaut und genossen werden sollten, wie diejenigen der Kunst. Die Folge war, daß durch die Reden einer sentimentalen ästhetischen Frömmigkeit Vorschub geleistet wurde, wie sie Schleiermacher selber durchaus nicht vertrat und begünstigte. Denn seine Predigten beweisen es, daß er keineswegs in schöngeistigem Genießen, sondern in der Demuth und im Gottvertrauen das Wesen der christlichen Frömmigkeit erblickte.

Bemerkbare Spuren jenes ästhetischen Einflusses der Reden

---

[1]) Schleiermacher selbst bezeichnet einmal Töllner, der in der Auffassung der Erlösung einer seiner Vorgänger war, als einen Theologen, „der zu zeitig scheint vergessen zu werden". Sämmtl. Werke I, Bd. 2, S. 482.

zeigt neben andern Elementen merkwürdiger Weise die Theologie von de Wette. Seine kritischen Bestrebungen lassen freilich diesen Theologen, der zugleich die besten Traditionen der Kant'schen Weltanschauung bewahrte und namentlich ein eifriger Gegner der Identitätsphilosophie und ihrer Verwendung in der Theologie war, als einen klaren, scharfen und nüchternen Denker erscheinen. Direct bezeugt auch ein ihm treu verbundener Schüler[1]) „seinen Zorn und seinen Haß gegen alle weibische Theologie, Empfindelei und unprotestantische Weichheit und Thatlosigkeit". Aber angeregt durch Schleiermacher's Reden[2]) und bestochen durch die umständliche und gesuchte psychologische Theorie von Fries, hat de Wette sich der damals so weit verbreiteten ästhetischen Auffassung der Religion[3]) in einem höheren Grade anempfunden, als es einer homogenen Ausbildung seines dogmatischen Urtheils und einer überzeugungskräftigen Gestaltung seiner theologischen Anschauungen ersprießlich gewesen wäre. Dennoch steht seine auf der umfassenden Anerkennung der göttlichen Gnade beruhende und von einer kräftigen evangelischen Frömmigkeit getragene Weltanschauung trotz jenes ästhetischen Beiwerkes in einem so unverkennbaren Gegensatz zu der romantischen Spielerei mit dem christlichen Gedankenstoff, und namentlich zeugen seine christologischen Ansichten[4]) bei einer gewissen Verwandtschaft mit denjenigen Schleiermacher's von einer so gediegenen theologischen Einsicht, daß er sich mit diesem Mitarbeiter und Gesinnungsgenossen[5]), dem er selbst in der biblischen, namentlich in der alttestamentlichen Wissenschaft unstreitig überlegen war, auf das Erfreulichste ergänzte.

Auch noch ein anderer, weit einflußreicherer Führer des geistigen Lebens im Anfange dieses Jahrhunderts verdankt den Reden Schleiermacher's entscheidende Anregungen. Das ist der Philosoph Schelling. Allerdings nimmt man für gewöhnlich an, daß dessen Identitätsphilosophie vielmehr von Schleiermacher,

---

[1]) Lücke bei Nippold a. a. O. S. 54.

[2]) De Wette, Ueber Religion und Theologie, S. 69.

[3]) A. a. O. S. 69, 77.

[4]) A. a. O. S. 118 f.

[5]) Dogmatik I, 3. Aufl., S. IV.

wenn auch mit Modificationen, übernommen und vertreten worden sei. Die Richtigkeit dieser Beobachtung wird jedoch eingeschränkt durch das, was bereits über die begrenzte Bedeutung des Identitätsgedankens für Schleiermacher bemerkt worden ist. Andererseits ist dessen Einfluß auf Schelling bisher noch niemals gebührend gewürdigt worden. Allerdings ist es bekannt[1]), wie hoch Schelling im Jahre 1801 die Reden über die Religion zu schätzen begann, deren Verfasser er mit den ersten Originalphilosophen auf eine Linie gestellt wissen wollte. Daß aber Schelling seit dem Jahre 1803 mit Vorliebe auch christlichen Gedankenstoff in den Bereich seiner Identitätsspeculationen hineinzuziehen unternahm, scheint mir direct durch den Eindruck der Reden Schleiermacher's auf ihn bedingt zu sein. Wen anders als diesen meint er, wenn er sagt[2]): „Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit gleichem Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur inneren Schönheit wird; aber diese auch objektiv, es sei in Wissenschaft und Kunst, darzustellen, ist eine von jener blos subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe." Indem nun Schelling selbst diese Aufgabe ergreift, beginnt er über den historischen Charakter der Theologie zu speculiren, der ihm auf einmal von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Dabei arbeitet er zunächst mit Mitteln, die ihm Schleiermacher's Reden dargereicht hatten. Er eignet sich in einer gewissen Modification geradezu einen Hauptgedanken[3]) dieses Werkes an, daß nämlich „in dem Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht" (S. 170). Während indessen Schleier-

---

[1]) Dilthey, Leben Schleiermacher's I, S. 442.

[2]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Zweite, unveränderte Auflage, S. 150.

[3]) 5. Rede, S. 293, bei Pünjer S. 279.

macher fortfährt, das Christenthum sei nach außen und innen durch und durch polemisch gegen alle Irreligiosität, bleibt Schelling nur dabei stehen, daß es „seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch sei" (S. 172). Und damit gewinnt er den Gedanken einer successiven Offenbarung in der Geschichte, deren Wesen darin bestehe, daß die „höchste Religiosität", der esoterische christliche Mysticismus, „das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe" halte (S. 175). Dieser vermeintliche Inhalt des Christenthums mit dem, was er Schelling einzuschließen scheint, wird diesem nun zum Hebel der vorgeblich historischen, in Wirklichkeit speculativen Construction des Christenthums. Dessen erste Idee ist der „menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt". Das wahre Unendliche kam in's Endliche, „nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen" (S. 180). Seitdem führt der von Christus verheißene Geist, „das ideale Princip", das Endliche zum Unendlichen zurück, „und ist als solches das Licht der neuen Welt" (S. 181). Während also „die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit" der erste Gedanke des Christenthums ist, so wird dessen „ganze Ansicht des Universums und der Geschichte desselben" in der Idee der Dreieinigkeit vollendet (S. 184). Bezogen auf die Geschichte besagt aber diese, „daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung in Christo die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet" (S. 185).

In diesem Entwurf haben wir das Programm der speculativen Theologie, aufgestellt von dem Urheber der pantheistischen Identitätsphilosophie unter Anregung der Reden über die Religion. Wie verschiedenartig diese Weltanschauung von derjenigen Schleiermacher's ist, das vermag man nur zu ermessen, wenn man das von Schelling keineswegs übersehene entgegengesetzte Interesse

beider erwägt, des einen an der christlichen Frömmigkeit als einer Sache der persönlichsten Ueberzeugung, des andern an einer Erkenntnis, welche sich leichthin über die von Kant entdeckten und auch von Schleiermacher anerkannten Grenzen der reinen Vernunft hinwegsetzt und die Beziehungen Gottes zu der Menschheit mit derselben Methode zu ergründen bestrebt ist, welche Goethe bei der Erforschung der Natur vortreffliche Dienste leistete. Wenn aber Schelling zum Zweck dieser Speculationen die beiden christlichen Dogmen von der Trinität und von der Menschwerdung Gottes aufgriff, die ihm zugleich die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen bedeutete, so verdankt er diese Anschauung freilich Schleiermacher. Auf die Idee der Dreieinigkeit hatte er sich dagegen von Lessing[1]) führen lassen (S. 184), von dessen wenigen Andeutungen über diesen Punkt er rühmt, sie seien vielleicht das Speculativste, was jener überhaupt geschrieben habe. Was Schelling aber gerade an diesen beiden Dogmen werthvoll war, das ist die Möglichkeit, sie in seinen gar nicht auf religiösem Boden erwachsenen Speculationen gebrauchen zu können. Von der Idee der Dreieinigkeit sagt er geradezu, es sei klar, „daß sie nicht speculativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist" (S. 192). Einen höheren Mangel an Verständniß für den religiösen Inhalt des Christenthums bezeugt jedoch ein anderer Ausspruch, daß die biblischen Bücher „an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten" (S. 199). Uebrigens antecipiren diese methodologischen Vorlesungen Schelling's manches, was man gewöhnlich als das Eigenthum von D. Fr. Strauß zu betrachten pflegt.

Es ist für die Entwicklung der Theologie in diesem Jahrhundert verhängnißvoll geworden, daß in ihr die speculativen Grundgedanken desjenigen Philosophen, dessen Competenz zu einem Urtheil über das Christenthum durch die letzten Mittheilungen wohl einigermaßen in Frage gestellt werden dürfte, durch verschiedene Mittelglieder hindurch einen erheblichen Einfluß gewannen. In-

[1]) Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 73.

dessen konnte es trotz Schellings offenbarer Verkennung des religiösen Elements in dem Christenthum eine Zeit lang wohl so scheinen, als ob die speculative Methode, von einer zugleich durch evangelische Frömmigkeit und hohen sittlichen Ernst ausgezeichneten Persönlichkeit in die Theologie selbst eingeführt, in derselben Richtung wirksam werden möchte, die Schleiermacher mit zielbewußter Sicherheit eingeschlagen hatte. Der Standpunkt wenigstens, den Daub in seinen Theologumena und in seiner Einleitung in die Dogmatik, diesen großartigsten Erzeugnissen der gesammten speculativen Theologie, vertrat, beweist unter mancherlei Berührung mit den Bestrebungen Schleiermacher's ein tiefes Verständniß für die wesentlichen Grundzüge des Christenthums.

Die subjektive Religion beruht nach Daub auf dem Trieb nach Seligkeit, dessen Gegenstand das absolut Beständige ist, und der am vollkommensten in der Andacht befriedigt wird[1]). Die subjektive Religion selber bestimmt aber Daub gerade so, wie später Schleiermacher, als ein Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, die der Mensch im Gefühl anerkennt, indem er sie in seiner Demuth und Andacht, in seiner Bewunderung, Verehrung und Anbetung Gottes zu erkennen giebt. Hierin besteht die Frömmigkeit, die insbesondere Vertrauen, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott ist[2]) und die Sache des ganzen Lebens sein soll. „Der Glaube an Gott in der Religion ist zugleich ein Handeln des Menschen in diesem Glauben und ein Glauben in ihrem Handeln, ein ihr gesammtes Thun und jede einzelne freie That begleitendes Glauben[3])". Die Religion weiß nichts von einem Glauben ohne Liebe und von einer Liebe ohne Glauben (S. 142). „Mit der Religion ist es wie mit der Tugend: wer sie wirklich hat, spricht nicht davon, und wer davon spricht, verlangt entweder nur ihren Schein oder giebt damit, wenn er selbst ihr noch nicht ganz abgestorben ist, sein gefühltes Bedürfnis derselben zu erkennen" (S. 159). Um der Religion selber willen bedarf es nun keiner

---

[1]) Einleitung in die Dogmatik, S. 22.
[2]) Ebenda S. 88. Theologumena S. 296, 335.
[3]) Einleitung S. 123.

Wissenschaft von ihr. Aber dem im Ganzen unausrottbaren Triebe der menschlichen Natur, sich der Religion zu ergeben, geht ein oft überwiegendes Streben zur Seite, sich ihr zu entziehen, und dies besteht in der „ausschließenden Lust“ des Menschen „an ihm selber und an allem, was er zu genießen und aus eigener Kraft zu wissen, zu denken, zu erforschen und zu verüben vermag (S. 162). Hierin äußert sich das Böse seiner Natur oder seine Selbstsucht, und gegen deren leicht ansteckende und schnell um sich fressende Wirkungen ist die Wissenschaft von der Religion oder die Theologie als ein Gegengift nothwendig (S. 164). Doch sollen deren Vertreter, die Theologen, nicht als solche unmittelbar durch sich selber, sondern mittelbar durch die Religion und deren Diener, die Religionslehrer, Geistlichen und Priester, dem Aberglauben und Unglauben wehren und die Gemeinden für den Glauben lebendig erhalten (S. 174). Denn dasjenige, wodurch die Religion an die Menschen gebracht wird, ist nicht eigentlich ein Lehract, sondern ein Act der Religion selber (S. 116). Es ist zwar Lehre, aber als solche Evangelium, und es ist als göttliche Kraft nicht der Menschen Werk, sondern „das Wort Gottes selbst durch Menschen an sie“ (S. 125).

Soweit können wir den Entwicklungen Daub's einen gut begründeten Zusammenhang durchaus religiöser und gegen speculative Interessen noch völlig gleichgültiger Gedanken entnehmen. Aber auch die Grundlage der Speculation, welche in der als nothwendig aufgezeigten Dogmatik geübt werden soll, ist noch rein religiöser Art. Denn der Glaube wird als die ausschließliche Grundlage des theologischen Erkennens behauptet (S. 106). Während die Religion für sich selbst der Theologie gar wohl entbehren könnte, so bedarf doch die Theologie der Religion als ihrer nothwendigen Voraussetzung. „Ein religiöser Mensch muß der sein, der ein Theolog werden will“ (S. 112). Die Theologie nähert sich „erst dadurch ihrer Vollendung, daß sie die zur Religion verklärte Wissenschaft, und der Theolog erst dadurch seiner Bestimmung, daß er . . . . . . den lebendigen Glauben an Gott, unbedingtes Vertrauen auf ihn und freie Liebe zu ihm und allen Menschen, nach dem Beispiel der Apostel, in sich zu erhalten und zu be-

wahren strebt" (S. 121). Unter diesen Voraussetzungen ist es nun Daub's speculativer Grundgedanke, daß das Bewußtsein von Gott in der Religion keinen zeitlichen Ursprung habe, sondern daß es eine ewige Offenbarung Gottes durch sich selber an die Menschen sei (S. 63 f.). Und die hiermit zugleich gegebene Ansicht, daß die Religion als solche das Göttliche in der Welt, und daß sie als eine potenzielle Anlage allen Menschen angeboren ist, um in ihnen durch die religiöse Erziehung und Unterweisung erhalten oder angeregt oder geweckt, kurz actuell wirklich zu werden, bedingt einmal Daub's entschiedenen Widerspruch gegen die Annahme einer natürlichen Religion in dem Sinne, als ob die Menschen eine solche aus sich selbst heraus producirten, andererseits ist sie der Grund dafür, daß Daub in dem Christenthum die vollkommene Offenbarung Gottes selber anerkennt. Während nämlich im Allgemeinen das Bewußtsein der Menschen von Gott, die ewige Offenbarung in ihnen, einem Gradunterschiede von Stärke oder Schwäche unterliegt, so ist in dem Christenthum Gott selbst unter dem symbolischen Begriff des Vaters der offenbare, unter dem des Sohnes der geoffenbarte und unter dem des Geistes der sich offenbarende Gott (S. 65 f.). Wegen dieses unmittelbar göttlichen Inhalts ist die christliche Religion vorzugsweise als die geoffenbarte zu begreifen, indem in ihr „das mit dem Glauben an Gott verknüpfte Erkenntniß" am Vollkommensten hervortritt. So aber erscheint als das eigentliche Correlat der Offenbarung nicht sowohl der Glaube, als das zugleich mit diesem in dem Gottesbewußtsein gesetzte Erkennen.

Das Bewußtsein von Gott ist nämlich entweder Glaube oder Wissen (S. 103). „Nur weil und wenn die Ueberzeugung, daß Gott sei, im Gemüth des Menschen vorherrscht vor dem Erkenntniß, wer Gott sei, wird das Bewußtsein von Gott, im Unterschied vom Erkenntniß Gottes, als Glaube begriffen und bezeichnet". In seiner Eigenschaft als Erkenntniß ist aber das Bewußtsein von Gott der bestimmteste und vollendetste Gedanke der menschlichen Vernunft von Gott und dem göttlichen Wesen. Wie nun der Glaube ohne dieses Wissen blind ist, so würde dieses ohne jenen leer sein. Also beide bedingen sich gegenseitig. „Ohne

Gott auf irgend eine Weise und in irgend einem Grade zu erkennen, kann der Mensch nicht an ihn glauben, und umgekehrt: ohne an Gott zu glauben, kann er ihn nicht erkennen" (S. 104). Demnach scheinen die religiöse und die speculative Seite des Gottesbewußtseins, indem sie sich gegenseitig voraussetzen, in einem völligen Gleichgewicht zu stehen. Und das ist nach Daub's Meinung auch wirklich der Fall, wo das Gottesbewußtsein die Form des menschlicher Gemüthes und Geistes hat. Denn in der subjektiven Sphäre ist es bald Glaube, bald Erkenntniß, je nachdem die Stärke der Ueberzeugung vom Sein Gottes oder die Klarheit des Wissens vom Wesen Gottes überwiegt. Abstrahirt man jedoch von dieser Subjektivität, und denkt man das Bewußtsein von Gott nicht mehr, wie unter dem subjektiven Gesichtspunkt, blos als Moment, sondern als Princip der Religion, so erreicht man die Idee von einem Wissen, welches kein menschliches, sondern göttliches oder absolutes Wissen ist. Ein solches hat aber Christus gehabt, der nach der Lehre der Christen als Mensch zugleich Gott war und daher auch der absolut Wissende, in dem Gott ewig offenbar ist, gewesen sein muß (S. 105). Als der Allwissende und Allmächtige, der der Wissenschaft und Kunst der Menschen nicht bedurfte, ist Christus auch allein der Gottweise oder der Theosoph gewesen (S. 210).

Aber dieses Ergebniß, das Daub aus seinen Voraussetzungen folgerecht gewinnt, macht er doch für die Dogmatik nicht fruchtbar. Bei seiner Geringschätzung der historischen Zweige der Theologie fragt er nicht, wie man nach den bisherigen Mittheilungen über seine Gedankenbildung erwarten sollte, nach dem von Christus selbst herrührenden Wissen von Gott. Sondern, soweit er überhaupt an dem geschichtlichen Christenthum Interesse nimmt, kommen für ihn vielmehr nur dessen überlieferte Dogmen in Betracht, als ob in diesen direct das zum Glauben gehörige Wissen gegeben wäre. Die speculative Arbeit aber, die er in der Dogmatik an dem Dogma geübt wissen will, und die er selbst in seinen Theologumena an den wichtigeren christlichen Lehrstücken geübt hat, ist ihm „ein sehr bestimmtes Forschen in dem Urbewußtsein Gottes und unserer Abhängigkeit von ihm, oder in der der menschlichen Vernunft inwohnenden Idee der Gottheit, betreffend insbesondere

das Verhältniß der Vernunft zu dieser Idee und das des Menschen zu Gott selbst" (S. 328). Insofern ist es auch unerläßlich, daß der Theolog philosophire. „Denn nur speculativ, nicht empirisch, nicht historisch, literarisch u. dgl. kann das theologische Erkenntniß von dem absoluten Grunde der Religion, von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit sein" (S. 342). Dennoch soll die Philosophie selbst nicht als Hülfswissenschaft der Dogmatik gelten. Denn „sowenig die Dogmatik auf die Philosophie, als wäre diese ihr Fundament, gegründet oder gebauet werden kann, ebensowenig vermag die Philosophie Materialien darzubieten oder zuzuführen, woraus sie auch nur zum Theil erbauet werden könnte" (S. 370). Vielmehr ist die Philosophie nur eine nothwendige Vorbereitungswissenschaft für die christliche Dogmatik. „Gegeben ist mittelst der Bibel der Dogmatik ihr Gegenstand, die christliche Religion, als ein System von Glaubenswahrheiten oder Dogmen, welches Gott selbst zu seinem Urheber habe, und in welchem jedes Dogma als eine unmittelbar durch Gott selbst geoffenbarte Wahrheit enthalten sei" (S. 371 f.).

Man kann nicht verkennen, daß in diesen Darlegungen Daub's die religiösen Motive und die speculativen Postulate als nahezu gleichwerthige Größen erscheinen, ohne doch durch die sichere Richtung auf ein bestimmtes Ziel mit einander innerlich verbunden zu sein. Für einen consequenten Denker konnte eine solche schwebende Lehrweise unmöglich die letzte Entscheidung bleiben, und zu einer solchen mußten ihn doch mehr und mehr von beiden Seiten her die von ihm aufgeworfenen Fragen drängen. Konnte sich also die Wagschale dereinst nur nach einer Seite neigen, so wäre es an sich nicht undenkbar gewesen, daß die bei Daub unstreitig vorhandene tiefe Einsicht in das eigenthümliche Wesen des Glaubens und der Frömmigkeit das Uebergewicht gewonnen hätte. Wäre dieser Fall eingetreten, so hätte Daub vielleicht neben seinem Zeitgenossen Schleiermacher ein Reformator der Theologie werden können. So aber verfiel er, indem ihn die Consequenz seiner an das Dogma gefesselten speculativen Neigung zur Hegel'schen Philosophie hinüberführte, der einst[1]) von ihm selbst getadelten „Systemsucht", d. h.

---

[1]) Einleitung in die Dogmatik, S. 306.

dem nach seiner Meinung auf Arbeitsscheu zurückzuführenden Fehler, der Dogmatik die ihr fremde Form einer von ihrem Bearbeiter fleißig studirten Philosophie zu geben. Indem also Daub in die Reihe der Marheineke, Göschel und Rosenkranz trat, vergrub er sein Pfund, dessen ursprünglicher Reichthum indessen noch immer zu erfreuen und zu erheben vermag, wenn man dem Eindruck der beiden Werke sich hingiebt, deren einem ich in der Wiedergabe der principiellen Gedanken Daub's gefolgt bin.

Die Hegel'sche Philosophie hat auf die durch sie gebildete Generation der deutschen Jugend einen relativ günstigen Einfluß, allerdings nur formaler Art, ausgeübt. In dem Zeitalter der Romantik war es segensreich, daß jenes Lehrsystem seinen Jüngern eine strenge Zucht des Denkens aufnöthigte. Dazu erweckte und pflegte diese Philosophie universale Interessen und ging hierin allerdings mit der Romantik Hand in Hand. Solchen Vorzügen stehen andererseits empfindliche Nachtheile gegenüber, die in der Anwendung der Hegel'schen Speculation auf die Religionswissenschaft vor allem den Betrieb der Dogmatik getroffen haben. Denn die Arbeit, welche die Hegelianer der systematischen Theologie zugewendet haben, führte nur zur Neubelebung und Kräftigung der von Schleiermacher kaum erst erschütterten intellectualistischen Richtung. Zunächst gewann diese in einer anspruchsvollen, wenn auch kurzlebigen Scholastik weitreichende Geltung. Dauerhafter und weniger durchsichtig sind aber die, wenn auch durch andere Einflüsse gebrochenen, so doch fast die gesammte Theologie in den mittleren Jahrzehnten dieses Jahrhunderts durchdringenden Einwirkungen Hegel's gewesen, die namentlich eine verständnißvolle Würdigung der Theologie Schleiermacher's erschwert oder oft gar verhindert haben.

Wie für Schelling, so war auch für Hegel und seine älteren Schüler das altkirchliche Dogma der werthvollste Theil der gesammten christlichen Ueberlieferung. Indem man diese Lehren speculativ zu reproduciren unternahm, unterlag man aber nur dem Zuge der Wahlverwandtschaft mit solchen Theologen der alten Kirche, die nach dem Vorgang verschiedener Gnostiker die πίστις zur γνῶσις emporzuheben für nothwendig hielten. Indem man sich

nun wieder ganz dieselbe Aufgabe stellte, beseitigte man in dem Glauben gerade das, was ihm vor Allem eigenthümlich ist. Was die christliche Frömmigkeit auszeichnet, das erklärte man geringschätzig als Sache des Gefühls, in dem man eine minderwerthige Form des geistigen Lebens sehen zu müssen meinte. So behielt man die ihres lebendigen Inhalts entleerten religiösen Vorstellungen übrig. Diese sollten nun zum Begriff umgestaltet werden, der nach Hegel's Anleitung als „die wesentliche und vollkommenste Form der Religion" ausgegeben wurde [1]. Erschien dieses Exercitium gelungen, so proclamirte man die Theologie und die Philosophie für identisch [2]. Und in dem so erreichten absoluten Wissen schmeichelte man sich, alle Gegensätze, und namentlich den vielberufenen zwischen Supranaturalismus und Rationalismus „überwunden" zu haben. Nun galt der Glaube mit dem Wissen und dieses mit jenem als versöhnt, und so schien „die Aufgabe und das wahre Bedürfniß unserer Zeit" gelöst [3]. Aber diese vermeintliche Versöhnung und Aufhebung des Gegensatzes zwischen Wissen und Glauben in einer vorgeblich höheren Einheit war nur eine heutzutage sehr durchsichtige Selbsttäuschung. Die Aufgabe, die wirklich gelöst, und der Erfolg, der wirklich erreicht war, bestand nur darin, daß man das Dogma in die Formen der Hegel'schen Speculation hineingegossen hatte. Und der Ruhm, diese Leistung sehr kunstreich vollbracht zu haben, ist allerdings der Dogmatik Marheineke's nicht abzusprechen. Es war dies freilich nur der vorübergehende Triumph einer selbstbewußten Scholastik, die thatsächlich weder dem Wissen noch dem Glauben in ihrer beider berechtigten Ansprüchen Genüge that.

Wie grundlos vor Allem die Meinung war, daß man den Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus aufgehoben habe, das beweist zunächst das kräftige Weiterleben des Supranaturalismus. Wenn man heutzutage freilich von diesem als einer bestimmten theologischen Richtung redet, so stellt man sich vielfach darunter eine dem gleichzeitigen Rationalismus innerlich verwandte

---

[1] Marheineke, Dogmatik, § 5.

[2] Rosenkranz, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 2. Aufl., S. XI.

[3] Marheineke a. a. O. S. XXV.

Denkweise vor, die von diesem nur durch ein mehr oder weniger äußerliches Festhalten an der biblischen Offenbarung unterschieden sei. Gewiß trifft diese Ansicht auf die Apologeten des vorigen Jahrhunderts zu, die die damals aufkommende und vordringende Neologie bekämpften. Sie stimmt aber nicht mit dem Sprachgebrauch überein, dessen man sich zum Theil noch bis in die Mitte dieses Jahrhunderts bedient hat. Es darf daran erinnert werden, daß Sartorius[1]) im Jahre 1825 Männer wie Ammon, Bretschneider, Planck, Schleiermacher, de Wette als Supranaturalisten anerkennt und außer sich selbst auch Augusti, Daub, Marheineke, Sack und Tholuck dazu rechnet. Zugleich zählt er nur noch Röhr, Wegscheider und Schultheß zu den Rationalisten. Um dieselbe Zeit will Schleiermacher[2]) nicht als „ideeller Rationalist", wie man ihn genannt hatte, sondern als „reeller Supranaturalist" bezeichnet werden. Sehen wir also von der Phrase ab, daß die beiden entgegengesetzten Richtungen durch eine angeblich höhere aufgehoben und überwunden worden seien, so scheint man, bevor die Althegelianer diesen Mythus aufbrachten, und die Vermittlungstheologen ihn von jenen übernahmen, den Gang der Entwicklung vielmehr so angesehen zu haben, daß der Rationalismus allmählich begonnen habe, dem Supranaturalismus zu unterliegen. Und diese Anschauung hat auch vielmehr ein historisches Recht für sich, als jene andere. Soweit nämlich der Rationalismus überhaupt überwunden wurde, geschah dies lediglich durch das siegreiche Vordringen des Supranaturalismus. Thatsächlich ist er aber nur in der Theologenwelt, und in dieser doch auch nicht vollständig, überwunden worden. Uebrigens behielt er namentlich in den Kreisen des liberalen Bürgerthums einen breiten Spielraum und dehnte sich in diesem noch immer weiter aus.

Im Anfang der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts galten Männer, wie de Wette, Schleiermacher, G. Chr. Knapp, Fr. H. Schwarz, Theremin, Chr. Fr. Schmid, Augusti und alle, die noch weit mehr als diese auf die vor der Aufklärungszeit

---

[1]) Beiträge zur Vertheidigung der evangelischen Rechtgläubigkeit, S. 17.

[2]) Zweites Sendschreiben an Lücke. A. a. O. S. 652f.

allgemein anerkannte kirchliche Tradition zurückgriffen, als Supranaturalisten. Sie unterschieden sich ja mannigfach von einander, und eine weitere Klärung der theologischen Verhältnisse wurde vielfach als Bedürfniß empfunden. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht die Klage von de Wette[1]): „Große wunderbare Ereignisse und gewaltige Erschütterungen haben nun die Welt zur Andacht und Begeisterung gestimmt. Man fühlt die Leere des vorigen Lebens und die ewige Gültigkeit und die stärkende und erhebende Kraft des christlichen Glaubens. Alles sehnt und drängt sich nach einem neuen höheren religiösen Leben. Aber die Klarheit des Bewußtseins ist noch nicht da, und die entgegengesetztesten Ansichten und Bestrebungen thun sich kund. Viele wollen uns ganz wieder zu dem Alten zurückführen. Andere wollen Neues bilden. Es fehlt an einer einstimmigen festen durchgebildeten Theologie, alles liegt in ihr noch im Chaos, sie kann sich noch nicht beherrschen, geschweige denn, daß sie dem Zeitalter, wie sie sollte, die Bahn des religiösen Lebens vorzuzeichnen vermöchte." Andererseits sah es Schleiermacher ahnungsvoll voraus, daß die von ihm selbst wieder begonnene supranaturalistische Auffassung des Christenthums in Richtungen einmünden würde, die er niemals billigen konnte. Als er im Jahre 1821 die dritte Auflage seiner Reden besorgte, bemerkte er, man möchte es gegenwärtig „eher nöthig finden, Reden zu schreiben an Frömmelnde und Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Uebergläubige".

So standen, als kaum der Supranaturalismus das Uebergewicht unter den Theologen zu haben begann, bereits unter seinen Vertretern wieder Trennungen in Aussicht. Und Gründe dazu waren auch genügend vorhanden. Einmal der keimende Gegensatz zwischen der seit einigen Jahren in Preußen eingeführten Union und dem hiergegen reagirenden lutherischen Confessionalismus, der namentlich in einigen außerpreußischen deutschen Ländern immer breiteren Boden gewann. Wie in diesen, so nahmen aber auch in Preußen die Männer zu, die einen engeren Anschluß an die Lehrweise des alten Protestantismus wünschten, und die Alt-

[1]) Religion und Theologie, S. 151.

hegelianer leisteten diesen Bestrebungen mit ihrer Art, das Dogma zu verarbeiten, Vorschub. Andererseits erfuhren nicht wenige hoffnungsvolle Männer der jungen Generation gerade damals sehr nachhaltige Eindrücke von der sog. Erweckung. Durch solche Erfahrungen wurde in manchen überhaupt erst ein lebendiges Interesse an dem Christenthum angeregt, dessen Wahrheit sich gerade den meisten von ihnen in streng supranaturalistischer Form erschloß. Indem aber besonders diese Theologen den Gedanken der göttlichen Gnade mit warmer Ueberzeugung ergriffen, unterschieden sie sich doch von dessen älteren Vertretern, wie Schleiermacher und de Wette dadurch, daß sie zugleich auch auf die Kehrseite des Gnadenbewußtseins, auf ein möglichst intensives Gefühl von der Sünde nachdrücklich Gewicht legten. So modificirte sich im Vergleich mit der zuerst wieder von Schleiermacher neubelebten Religiosität die fromme Grundstimmung unter dem Einfluß der Erweckung, und nach dem Abblühen der für diese noch weniger als für Schleiermacher's religiöse Einwirkungen zugänglichen Hegel'schen Richtung wurde jene Art der Frömmigkeit in dem Bereich des Supranaturalismus mehr und mehr allgemein.

Einen starken Einschlag der durch die Erweckung erzeugten religiösen Stimmung empfing auch diejenige theologische Richtung, die nach der von de Wette bezeugten Verwirrung im Anfang der zwanziger Jahre sich zuerst consolidirte und etwa zwei Jahrzehnte hindurch in Preußen wenigstens entschieden das Uebergewicht behauptete. Das ist die sog. Vermittlungstheologie, die sich im Jahre 1828 in den Theologischen Studien und Kritiken das Hauptorgan ihres weitreichenden Einflusses schuf. Sie ist recht eigentlich die Theologie der 11 Jahre zuvor in Preußen eingeführten Union. Dies ist auch das Hauptmoment ihres Zusammenhanges mit Schleiermacher. Denn wenn auch dieser Lücke, Nitzsch und Sack namentlich als seine Freunde bezeichnet [1]), und wenn auch andere von deren Gesinnungsgenossen mit ihnen zusammen stets eine hohe Verehrung gegen jenen kundgaben und in manchen Dingen seinem Einfluß dauernd zugänglich blieben, so war doch Schleier-

[1]) Vgl. die beiden Sendschreiben an Lücke.

macher als Theologe im Grunde ein einsamer Mann, dem von seinen Zeitgenossen am nächsten immer noch Schwarz und de Wette standen. Aber schon Twesten's Dogmatik läßt erkennen, wie viel mehr als Schleiermacher selbst die Vermittlungstheologen auf die alte Dogmatik zurückgriffen und sich innerlich durch sie gebunden sahen. Sie sind Supranaturalisten in einem noch ganz anderen Sinne als jener. Sie sind die eigentlichen Orthodoxen im vierten und fünften Jahrzehnt des Jahrhunderts. Der Maßstab der Orthodoxie war eben damals noch ein viel freierer, als er es später wurde, wenn auch bedeutend enger, als zu der Zeit, in welcher Schleiermacher seine großen Gedanken concipirte. Heterodoxien galten noch als das gute Recht eines jeden Theologen. Diese Anschauung gab man Schleiermacher unbedenklich zu, und man regelte danach auch das eigne duldsame Verhalten unter einander. Allerdings ließ man sich gegenseitig nicht leicht ohne Rüge die besonderen Heterodoxien durchgehen. Doch störten solche ganz sachlich gehaltene Auseinandersetzungen niemals das gute Einvernehmen der gesammten Gruppe. Anderen gegenüber handhabte man freilich gern die von Schleiermacher aufgestellte Häresientabelle, nur daß man sie bereicherte und namentlich den Sabellianismus und den Pantheismus hinzuzufügen nicht vergaß. Diesen letzten Vorwurf erhob man nicht mit Unrecht gegen die speculative Theologie und Philosophie aus der Hegel'schen Schule, zu der man sich in einem deutlichen Gegensatz wußte. Dennoch erkannte und bestritt man nur einzelne Schwächen dieser speculativen Theologie. Im Grunde hatte man selbst zu starke Einwirkungen von Hegel erfahren, und man hatte selbst zu große Neigung zum speculativen Denken, als daß es zu einem wirklichen Bruch mit jener Weltanschauung hätte kommen können. Ja man bewegte sich völlig in den von der Hegel'schen Schule aufgebrachten Problemen und Fragestellungen. Um davon loszukommen, hätte man Schleiermacher folgen müssen, der die Dogmatik mit der speculativen Philosophie unvermischt halten wollte. Das war aber gar nicht in dem Sinne der in manchen Punkten doch auch von ihm beeinflußten Vermittlungstheologie.

Wir haben schon gesehen, daß die Hegel'sche Richtung ihre

Hauptaufgabe darin erkannte, den Gegensatz von Glauben und Wissen in einer höheren Einheit aufzuheben und so zu überwinden. Dieses Ziel der wissenschaftlichen Arbeit wurde nun einfach von der Vermittlungstheologie übernommen. Und es hat gerade in diesem ihren Namen, dessen Ursprung[1]) und Bedeutung auf's Engste mit der Entstehung und ferneren Entwicklung der Studien und Kritiken zusammenhängt, seinen beredtesten Ausdruck empfangen. Wie oft hat Ullmann in diesem Sinne die Vermittlung als das, was noth thut, in den programmatischen Artikeln gefeiert, an denen jene Zeitschrift in ihren früheren Jahrgängen so reich ist! „Vermittlung", sagt er[2]), „ist die wissenschaftlich vollzogene Zurückführung relativer Gegensätze auf ihre ursprüngliche Einheit, wodurch eine innere Versöhnung derselben und ein höherer Standpunkt gewonnen wird, in dem sie aufgehoben sind, der wissenschaftliche Zustand, der als Resultat aus dieser Vermittlung hervorgeht, ist die wahre gesunde Mitte." „Der gewöhnliche Rationalismus und der ältere Supranaturalismus sind allerdings unvereinbar, aber die Vernunft, auf welche jener, und die Offenbarung, auf welche dieser zurückgeht, sind in ihrem wahren Verhältnisse nicht entgegengesetzt, sondern wesentlich zusammenstimmend" (S. 47). Beide Richtungen haben in ihrer Einseitigkeit nachtheilige Wirkungen, aber jede hat auch ihr Verdienst gehabt (S. 56). „Sollen nun im Fortgange der Wissenschaft jene beiden Systeme, sofern sie Einseitigkeiten sind, überwunden und in ein Höheres aufgelöst werden, so wird es nur geschehen, wenn wir das Unbefriedigende beider meidend, aber ihre begründeten Anforderungen befriedigend, den ursprünglichen Zusammenhang von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, von dem sie sich losgerissen haben, in einer vollkommeneren, wissenschaftlich durchgebildeteren Weise wiederherstellen" (S. 57). Nicht anders steht es nach Ullmann mit der Vermittlung des Realismus und des Idealismus. Diese ist „die gleichmäßige Entwicklung und gegenseitige Durchdringung des geschichtlichen und philosophischen Elementes in der wissenschaftlichen

---

[1]) Vgl. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, 2. Aufl., S. 54 f.
[2]) Studien und Kritiken, 1836, S. 41 ff.

Behandlung des Christenthums. . . . . . . Ebenso liegt für die Gegensätze oder falschen Einseitigkeiten der Verstandestheologie, des Mysticismus und Prakticismus die wahre Ausgleichung darin, daß auf gesunde Weise jene höhere Theologie ausgebildet wird, die alle wohlbegründeten Forderungen und Interessen befriedigt (S. 49). „Die Aufgabe der Theologie ist gerade, daß Glauben und Wissen zusammenkommen und sich harmonisch durchdringen" (S. 53). Sie wird erreicht in der Gewißheit, daß „Offenbarung und Vernunft in ihrem innersten Wesen eins seien", daß die Vernunft „nothwendig zum Glauben, zur Anerkennung göttlicher Offenbarung und deren Vollendung in Christo hinführe, die Offenbarung aber in ihrem Grunde und in allen ihren Bestandtheilen vernünftig sei, daß das Denken im Glauben seinen wahren Inhalt und Abschluß, der Glaube aber im Denken seine Bewährung finde". Die wahre Mitte, die so erreicht wird, ist „das positive Ergreifen der ganzen Wahrheit und die möglichst vollständige Ausbildung derselben nach allen Seiten." Als „höchste volle allseitige Wahrheit des göttlichen Lebens in der Menschheit" ruht sie in Christo, der „in seiner vollen gottmenschlichen Persönlichkeit, in der ungetrübten, unverkürzten Fülle seines Wesens, im höchsten Sinne die wahre Mitte ist, der Vermittler zwischen Gott und Menschheit, der Mittelpunkt der Weltgeschichte, der unerschöpfliche Quellpunkt aller höheren Lebens- und Geistesentwicklung" (S. 57 f.).

Man erkennt aus diesen Mittheilungen, daß Ullmann die wissenschaftlichen Mittel, mit denen er die christliche Weltanschauung bearbeitet wissen will, der Hegel'schen Speculation verdankt, wenn auch seine religiösen Anschauungen selbst aus anderen Quellen stammen. Dazu kommt aber noch ein charakteristischer Zug an der erstrebten Vermittlung, den allerdings andere Theologen in den von ihnen erhobenen Ansprüchen deutlicher als Ullmann hervortreten lassen. Das ist die Vielseitigkeit der Vermittlung, mit der sich das Bewußtsein verbindet, daß die Leistungsfähigkeit in diesem Gebiete ein besonderer Vorzug der ganzen theologischen Gruppe sei. „Die sog. vermittelnde Theologie", sagt[1]) Schöberlein, „achtet

---

[1]) Princip und System der Dogmatik, S. 447.

es für ihre Aufgabe, den Ertrag von allen Bildungselementen der Zeit für die freiere urd tiefere Ausgestaltung der kirchlichen Theologie zu verwerthen." Anspruchsvoller drückt [1]) Dorner denselben Gedanken aus: „Unsere Zeit hat vor anderen die Gabe, das was sonst zerstreuet oder scheinbar feindlich auseinanderliegt, in seiner Zusammengehörigkeit zu erkennen und die Elemente der Wahrheit, die sich bisher hervorgebildet haben, in Ein Bild zu vereinigen". Virtuos hat Dorner selbst diese Vielseitigkeit bewährt, indem er, um den Begriff des Bösen zu bestimmen [2]), nach einander den physischen, den intellektuellen, den ästhetischen, den juristischen, den subjektiv moralischen und den religiösen Gesichtspunkt aufbietet, um jeder dieser Betrachtungen die zur Gesammterkenntniß zu addirenden Wahrheitsmomente zu entnehmen. Uebrigens verweise ich nur noch auf Lange's Dogmatik, der Niemand den Preis der Vielseitigkeit abzuerkennen versucht sein wird.

Dieses Streben nach Vielseitigkeit ist nun offenbar ein Erbtheil der romantischen Bildung, deren Einfluß die meisten Vermittlungstheologen auch in manchen anderen Beziehungen nicht verleugnen. Die Romantik hat ja das Verdienst, eine Menge bisher unbeachtet gelassenen geschichtlichen Bildungsmaterials zugänglich gemacht und in den Bereich des ästhetischen und wissenschaftlichen Interesses hineingezogen zu haben. Zugleich mit diesen Bestrebungen erwuchs jedoch eine Fähigkeit der Anempfindung, die zwar zur Förderung der Geschichtswissenschaft erheblich beigetragen hat, die aber doch in anderer Beziehung nicht durchaus als ein Vorzug erachtet werden kann. Denn durch sie insbesondere ist das schon erwähnte Streben nach Vielseitigkeit bedingt, das bei vielen Theologen der Schärfe und Concentration ihres Denkens geschadet hat. Andererseits hat es aber auch wohl einen gewissen Mangel an Selbstvertrauen erzeugt, der immerhin der Vermittlungstheologie nicht abgesprochen werden kann. Im Unterschiede von der Hegelschen Speculation und von dem lutherischen Confessionalismus beweist nämlich jene Richtung eine fast allzu große Bescheidenheit. Seit Müller sein großes Werk über die Sünde nur als einen

[1]) System der christlichen Glaubenslehre, II, S. 641 f.

[2]) Ebenda § 76.

„Baustein zu einer künftigen neuen Theologie" bezeichnet hatte [1]), wird dieser gewiß sehr maßvolle Ausdruck zum auszeichnenden Lobestitel, mit dem man die wissenschaftlichen Leistungen der Gesinnungsgenossen anzuerkennen pflegte [2]). In derselben Weise liebte man das eigene Zeitalter als eine Periode des Ueberganges zu charakterisiren, und Ullmann sprach [3]) einmal begeistert seine Hoffnung aus auf einen „anderen Luther, der gepflegt im mütterlichen Schoße reiner Frömmigkeit und genährt mit allem Marke der Wissenschaft den Glauben mit der Speculation, die Theologie mit der Kirche versöhnen und diese zu ihrer rechten Stellung im öffentlichen Leben hinführen wird". Wie gering ferner manche dasjenige schätzten, was binnen einem Menschenalter von der vermittelnden Theologie selbst geleistet war, das beweisen die weniger klaren, als schwülstigen Desiderien, mit deren Ausdruck die Gründung der Jahrbücher für deutsche Theologie [4]) von einem anonymen Redactionsmitgliede zu rechtfertigen versucht wurde, und die mannigfaltigen, an Ausstellungen und Wünschen reichen Beiträge zur dogmatischen Methodologie, welche diese Zeitschrift nach und nach von verschiedenen Federn gebracht hat.

Wenn also mancherlei Zeugnisse von einem Gefühl der eignen Unsicherheit vorliegen, das von gewissen Wortführern der Vermittlungstheologie selbst keineswegs verschwiegen wurde, so kann es auch nicht Wunder nehmen, daß solche absichtliche oder unabsichtliche Ausdrücke von Bescheidenheit von andern nur allzu ernst genommen wurden, und daß zielbewußtere theologische Gruppen mehr und mehr über die Vermittlungstheologie zur Tagesordnung übergingen. Das geschah aber, seit auf die politische Revolution die allgemeine Reaction folgte, vor allem von Seiten der allmählich erstarkenden confessionalistischen Richtung. Diese hat ja, wie wir schon sahen, mit der Vermittlungstheologie die gemeinsame Wurzel

---

1) Die christliche Lehre von der Sünde, 1844, Bd. 1, S. V.

2) Ullmann in den Studien und Kritiken. 1848. S. 45. Liebner, Dogmatik, Bd. 1, S. XIX, S. 7.

3) Studien und Kritiken, 1835, S. 959.

4) Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 1, 1856. Nr. 1: Die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart.

im Supranaturalismus der zwanziger Jahre und theilt mit ihr gleichfalls die durch die Erweckung hervorgerufene religiöse Stimmung. Sie unterscheidet sich von jener aber durch einen andern kirchenpolitischen Standpunkt, durch die damit zusammenhängende empiristische Fassung des Kirchenbegriffs und durch die Vorliebe für die juristischen Elemente der kirchlichen Ueberlieferung. Nicht umsonst sind in ihren Anfängen in Preußen neben Hengstenberg ihre Führer die Juristen Gerlach und Stahl gewesen. Daß aber diese neue Orthodoxie der älteren Vermittlungstheologie mit zunehmendem Erfolge den Vorrang streitig machte und binnen einem ferneren Menschenalter das entschiedene Uebergewicht über sie davontrug, liegt nur in der Consequenz der gesammten Entwicklung, die die supranaturalistische Theologie einschlug, indem sie von Schleiermacher und de Wette abweichend immer mehr an die altprotestantische Lehrbildung sich anlehnte.

Diese Entwicklung selbst wird anschaulich, wenn wir uns die Art des wissenschaftlichen Interesses vergegenwärtigen, das man seit Anfang des Jahrhunderts gerade mit dem Betriebe der dogmatischen Theologie verband. Das allgemeine Ideal der wissenschaftlichen Darstellungsform für die Dogmatik wurde nämlich deren systematische Anlage und Gliederung, die man jedoch in anderem Sinne erstrebte, als sie etwa Calvin oder Schleiermacher oder Ritschl geleistet haben. Schon in der älteren Zeit war für das Ganze einer dogmatischen Lehrdarstellung neben Ausdrücken, wie summa, corpus, syntagma auch die Bezeichnung systema von Maresius, Wendelin, Calov und Quenstedt gebraucht worden. Aber wie dieser Sprachgebrauch die Anwendung der Localmethode nicht ausschloß, so bildete doch nur die sog. analogia fidei das innere Band der einzelnen Lehrstücke, und für deren äußere Anordnung galt der Grundsatz: methodus est arbitraria. Immerhin sind damals nur die beiden schon aus der Zeit der Scholastik stammenden Typen der sog. analytischen und synthetischen Methode zur Verarbeitung des Lehrstoffs verwerthet worden. Größere Freiheit begannen erst einige Aufklärer sich zu gestatten. Zugleich waren doch schon einige von diesen darauf bedacht, solchen freieren Entwürfen die Form eines abgeschlossenen Ganzen zu geben. So

unternahm es Steinbart[1]) die christliche Lehre als ein System im engeren Sinne vorzutragen, indem er alle einzelnen Theile seiner Weltanschauung dem Begriff der Seligkeit als dem Grundprincip unterordnete. Damit griff er durch die That dem Anspruch vor, der bald überhaupt an jede Wissenschaft gestellt wurde, die als solche angesehen werden sollte. Denn Reinhold und mehr noch Fichte brachten den Grundsatz[2]) zur Geltung, daß jede Wissenschaft, vor Allem freilich die Philosophie, nothwendig von einem einzigen Princip ausgehen müsse. Indem alle anderen Wahrheiten aus diesem zu deduciren sind, soll ein wissenschaftliches System zu Stande kommen. Auch Schelling und Hegel übernahmen diese Ansicht, und zuerst führte Daub sie in die Theologie ein. Er widersprach dem Satz von der Willkür der Methode[3]) und erhob die Forderung[4]), daß die Theologie ein System sein müsse, dessen einzelne Theile ex ipso toto enascuntur, nec igitur cohaerent solum et coalescunt, sed connatae etiam sunt et concrescunt. Zwar widersprach Schleiermacher in seiner Dialektik jener Zumuthung der zeitgenössischen Philosophie (§ 77, Anm.), und in seiner Glaubenslehre verfuhr er gerade entgegengesetzt. Doch hat auch er in seiner philosophischen Ethik dem herrschenden Vorurtheil Tribut gezollt. Seit Daub aber jene Parole ausgegeben hatte, fahndeten nicht nur die speculativen, sondern auch andere Theologen, die sich an den alten Lehrbegriff anlehnten, nach einem Grundprincip der Dogmatik, durch dessen Verwerthung sie deren systematischen Charakter verbürgt sahen. Der erste, der in dieser Weise die in der lutherischen Kirche als wesentlich geltenden Lehren zu einem Ganzen zu verbinden suchte, Augusti, hält es noch für nöthig, seine „neue Construction" ausdrücklich zu rechtfertigen[5]). Dabei erklärt er, wie nach ihm viele andere, die üblichen Pro-

---

[1]) Steinbart, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, 2. Aufl., 1780.

[2]) Vgl. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, 1882, S. 38.

[3]) Einleitung in die Dogmatik, S. 310.

[4]) Theologumena, S. 17.

[5]) Augusti, System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche, 1809, S. III.

legomena der Dogmatik eher für eine Unvollkommenheit, als für einen Vorzug (S. VI). Sein Grundgedanke selbst aber ist die Lehre von der Erbsünde (§ 29), da die Theologie überhaupt eine medicina mentis sei[1]). Auch Bretschneider bezeichnet dieselbe Lehre als das materiale Princip der Dogmatik[2]). Aber hierbei ist man fernerhin nicht stehen geblieben. Man hat freilich bis auf Kähler die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht als das Princip der eignen Dogmatik geltend gemacht, wiewohl es bald allgemein üblich wurde, sie als das Materialprincip des Protestantismus hinzustellen[3]). Doch hatte dies nur erst historischen Sinn, sofern man die methodischen Ansprüche an die eigne Dogmatik auch in die Beurtheilung der reformatorischen Theologie eintrug. Indem es aber galt, ein geeignetes Princip für die eigne Systembildung zu wählen, ist mehr und mehr eine doppelte Möglichkeit in den Vordergrund getreten. Es fragte sich nämlich, ob man die Lehre von der Trinität oder die von der Menschwerdung Gottes dem dogmatischen System zu Grunde legen sollte. Dafür wurde maßgebend einmal der Vorgang Oetinger's, der, nachdem die Heilsordnung schon durch die Reformatoren genügend ausgeprägt worden sei, nun vielmehr die Aufmerksamkeit der Theologen auf die sog. objektiven Lehren des Christenthums gelenkt wissen wollte[4]). Andererseits wissen wir bereits, daß Schelling, theils durch Lessing, theils durch Schleiermacher angeregt, die Lehren von der Trinität und von der Menschwerdung vor allen andern ausgezeichnet hat. Diese Schätzung ging durch Daub's Vermittlung in die speculative Theologie über. Während aber deren eigentliche Vertreter, wie Marheineke, nach Hegel's Vorgang die Trinitätslehre der von der Menschwerdung formal überordneten, so kehrt sich bei den Vermittlungstheologen diese Ordnung um[5]). Die Christologie in der Form der Logoslehre oder die

[1]) Vgl. dazu Daub, Einleitung in die Dogmatik, S. 164 (s. o. S. 510).

[2]) Bretschneider, Handbuch der Dogmatik, 2. Aufl., Bd. 1., § 9.

[3]) Vgl. A. Ritschl, Ueber die beiden Principien des Protestantismus. Gesammelte Aufsätze, S. 234 ff.

[4]) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., Bd. 2., S. 1037.

[5]) Auch in der historischen Arbeit zeigt sich der Wechsel des Interesses.

Speculationen über den Gottmenschen werden zum dogmatischen Princip, das trinitarische Dogma aber bestimmt die Auslegung der in der Menschwerdung erfolgten Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit. Zuerst hat Kling 1834 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie die Lehre von dem Gottmenschen als das christliche Grunddogma zu erweisen unternommen. Seitdem ist in den meisten Dogmatiken in den mittleren Jahrzehnten des Jahrhunderts das speculative Problem des Gottmenschen der Mittelpunkt, der alle andern Entwicklungen beherrscht. So begegnen sich die vermittelnden und einige confessionelle Dogmatiker wieder mit Schleiermacher, unter dessen offenbarem Einfluß jedenfalls Kling und seine nächsten Nachfolger der Christologie vor der Trinitätslehre den formalen Vorrang zuerkannt haben. Nur wurde der ganze Charakter der Gedankenbildung in dem Maße ein anderer, als Schleiermacher die Christologie sowohl unabhängig von philosophischen Speculationen als auch durchaus selbständig gegenüber dem trinitarischen Dogma entwickelt hatte. Dieser beiden Hülfsmittel meinten aber die späteren Theologen nicht entbehren zu können. Und wenn einmal einer von ihnen, wie Lücke[1], unter dem deutlichen Einfluß von Schleiermacher seine Bedenken gegen eine immanente Trinitätslehre zaghaft genug vortrug, so waren doch vielmehr die Entgegnungen von Nitzsch[2] und Weiße[3] der überwiegenden Sympathie bei den andern Gesinnungsgenossen sicher. Andererseits hat gerade Nitzsch in seiner Arbeit an der Christologie sich mehr als die meisten andern in den Spuren von Schleiermacher bewegt und dessen Andeutungen einer ethischen Auffassung der Person Christi reicher entwickelt und bestimmter geltend gemacht

Der Hegelianer Baur schreibt eine große Geschichte der „christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“, und der Vermittlungstheologe Dorner eine „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“.

[1]) Lücke, Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität u. s. w. Sendschreiben an Nitzsch, Studien und Kritiken, 1840, S. 63 ff.

[2]) Nitzsch, Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes. Studien und Kritiken. 1841. S. 295 ff.

[3]) Weiße, Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität. Studien und Kritiken, S. 345 ff.

Hierin sind ihm auch Ullmann, Schenkel und Beyschlag gefolgt. Andere verbinden aber mit der auch ihnen geläufigen ethischen Würdigung Christi gewagte Constructionen, wie sie einmal in den Theorien von Rothe, Dorner und Martensen sich um den Gedanken bewegten, daß der Gottmensch das Centralindividuum der Menschheit sei, und wie sie andererseits in der Kenotik von Liebner und anderen ihren Ausdruck fanden.

Der kenotischen Theorie wurde mehr noch als bei den Vermittlungstheologen Beifall und Anhang unter den Confessionalisten zu Theil, von denen sie zuerst Thomasius vertrat. Auch dessen dogmatisches Hauptwerk stellt in den Mittelpunkt der gesammten Erörterung das christologische Dogma und folgt darin den bisher betrachteten Ansprüchen an eine systematische Lehrbildung. Je mehr aber die confessionellen Theologen in dem auch von Thomasius erstrebten Anschluß an die alte Dogmatik fortschritten, um so weniger Gewicht begannen sie auf die bisher geltenden Bedingungen des systematischen Verfahrens zu legen. So konnte es einmal kommen, daß Hofmann und später Frank und andere, ähnlich wie Schleiermacher, das subjectiv christliche Bewußtsein zum Ausgangspunkt ihrer dogmatischen Entwicklungen wählten. Andererseits war es nur consequent, daß Philippi allen selbständigen theologischen Bemühungen um die Erkenntniß der christlichen Wahrheit Fehde bot und lediglich die Norm der Dogmatik des 17. Jahrhunderts gelten ließ. So hat er sowohl Dorner Pantheismus vorgeworfen [1]), als auch alle speculativen Versuche, die Christologie und von dieser aus die gesammte Dogmatik neu zu gestalten, einfach abgelehnt. Mit seinem Widerspruch auch gegen die Kenotik [2]) hat er indessen bei seinen Gesinnungsgenossen weniger Glück gehabt, als mit seinem Kampf gegen die Versöhnungslehre, die der hervorragendste Vertreter der confessionellen Theologie, Hofmann, unter Schleiermacher's Einfluß und in wesentlicher Uebereinstimmung mit vielen Vermittlungstheologen vorgetragen hatte. Philippi aber glaubte durch seine dogmatische Leistung die reine Lehre

[1]) Kirchliche Dogmatik, IV, 1., S. 355.

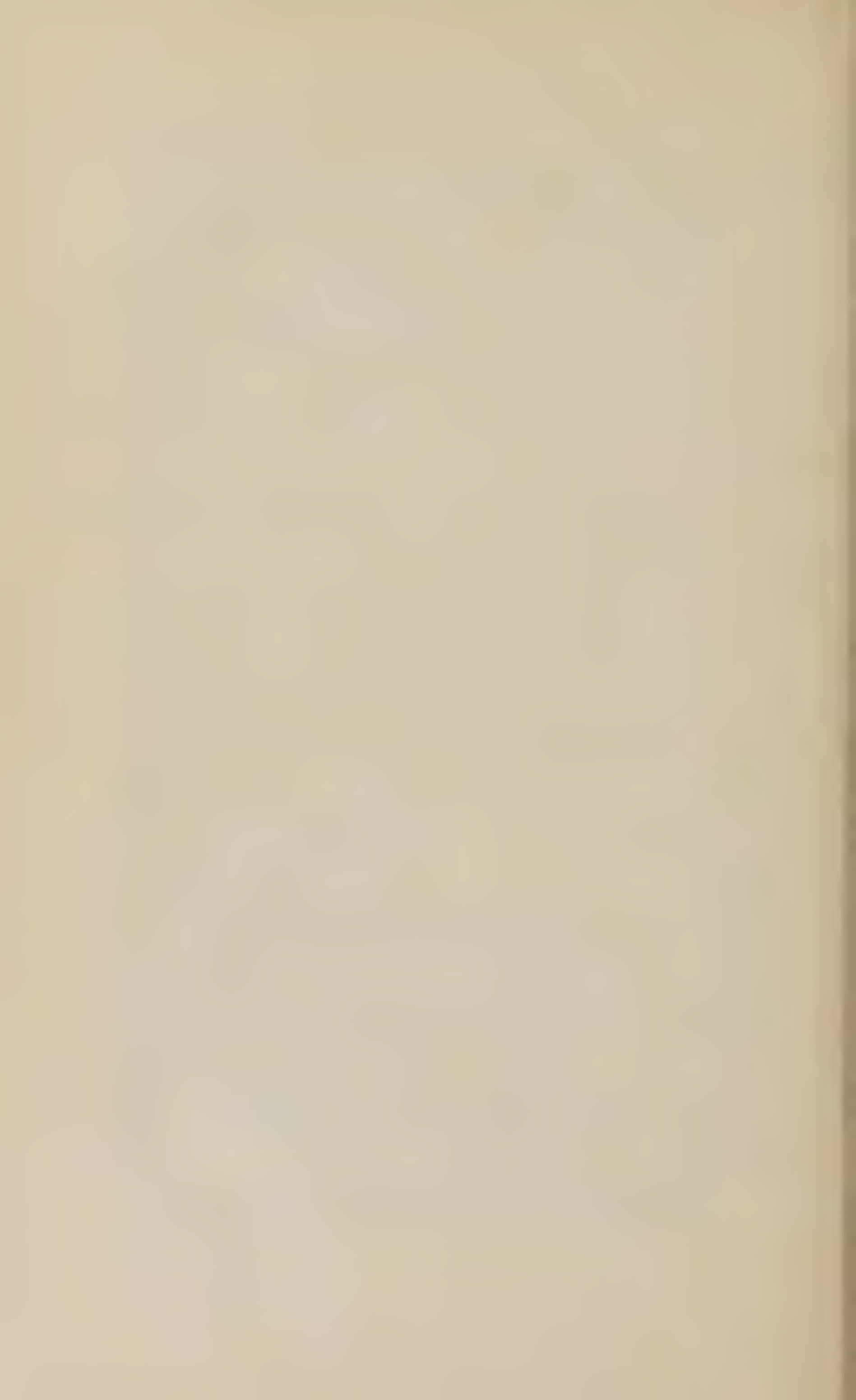
[2]) Er nennt a. a. O. S. 370: die Kenosis „eine bis auf die neuere Zeit unerhörte Lehre“.

wiederhergestellt zu haben, nachdem die Erneuerung der Theologie von Schleiermacher über Göschel, Stahl, Thomasius stufenweise fortschreitend seinem eignen Standpunkt entgegengekommen sei [1]). Und in dieser Weise hat sich auch wirklich, wie Philippi richtig erkannt hat, die Entwicklung der Theologie vollzogen. Sie hat sich auch gar nicht anders vollziehen können, seitdem bereits Twesten und andere ältere Vermittlungstheologen nicht anders wie die Althegelianer der alle rechtmäßige Pietät in sich einschließenden Freiheit entsagten, die Schleiermacher und de Wette gegenüber den Lehrurkunden des protestantischen Alterthums geübt hatten.

Diese Entwicklung hat nicht aufgehalten werden können durch die sog. liberale Theologie, die das ganze Jahrhundert hindurch doch stets nur als Unterströmung in den theologischen Kreisen wirksam war. Es war auch wesentlich nur der gemeinsame Gegensatz gegen die immer mehr sich steigernde und vordringende orthodoxe Richtung, der die verschiedenen Richtungen des Liberalismus mit einander verband. Theils Nachwirkungen des Rationalismus, theils solche von Schleiermacher, theils die Richtung der gemäßigten Junghegelianer, theils ästhetische Weltanschauungen, theils streng wissenschaftliche, insbesondere historisch-kritische Bestrebungen, und insgesammt alle Bemühungen, jeden kirchlichen Lehrzwang abzuwehren, werden ja unter dem Namen des theologischen Liberalismus zusammengefaßt. Dazu ist dessen Abgrenzung von der linken Seite der Vermittlungstheologie fließend. Er kann zum Theil selbst als Vermittlungstheologie auf nicht supranaturalistischer Grundlage charakterisirt werden, namentlich soweit liberale Theologen sich überhaupt an der dogmatischen Arbeit betheiligt haben. Ungleich bedeutender sind freilich deren Leistungen in den geschichtlichen Zweigen der Theologie. Aber der theologische Liberalismus bildet eine andere Entwicklungsreihe in der Geschichte der Theologie dieses Jahrhunderts, deren Erörterung nicht mehr im Bereich der von mir mitzutheilenden Studien lag.

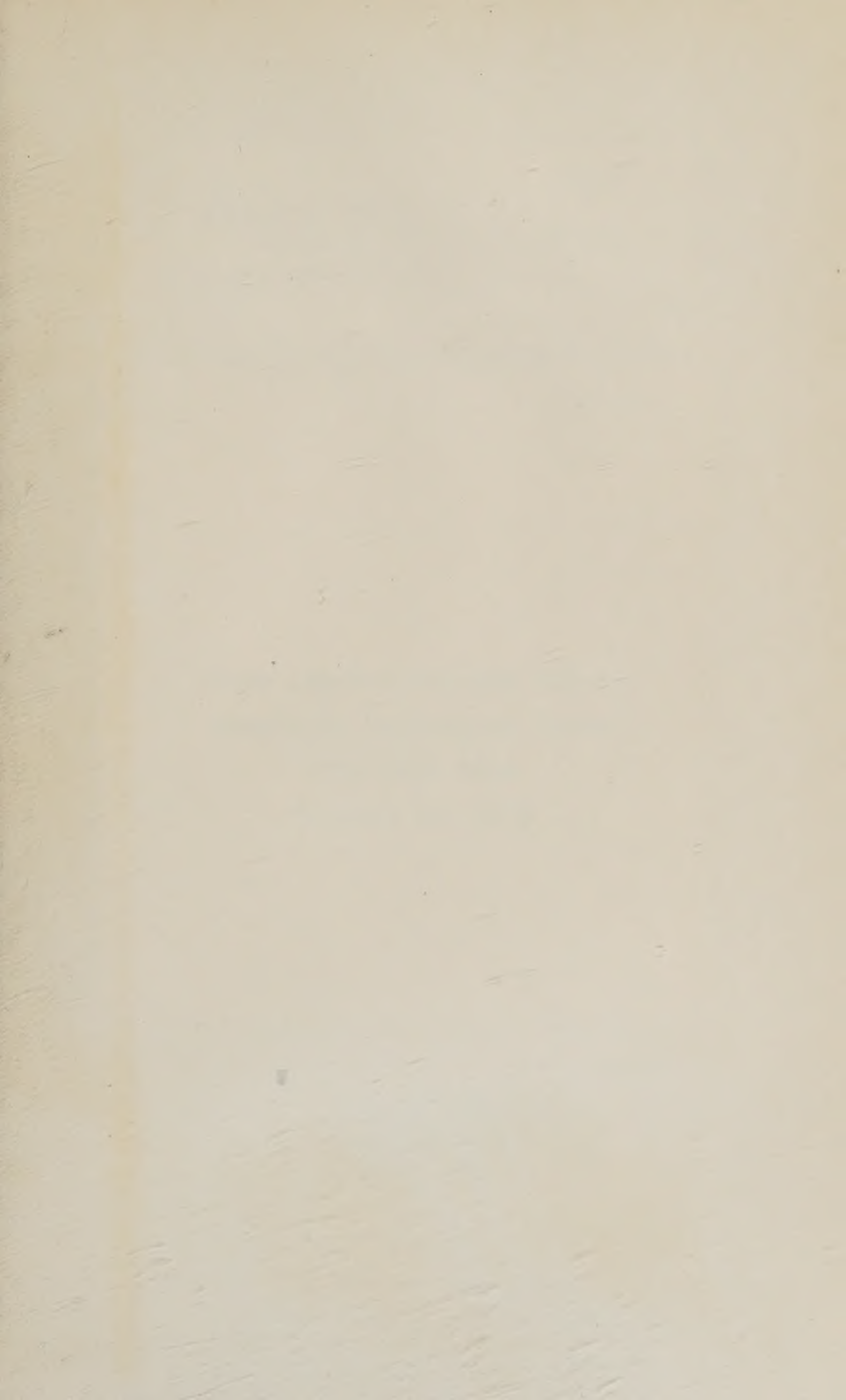
---

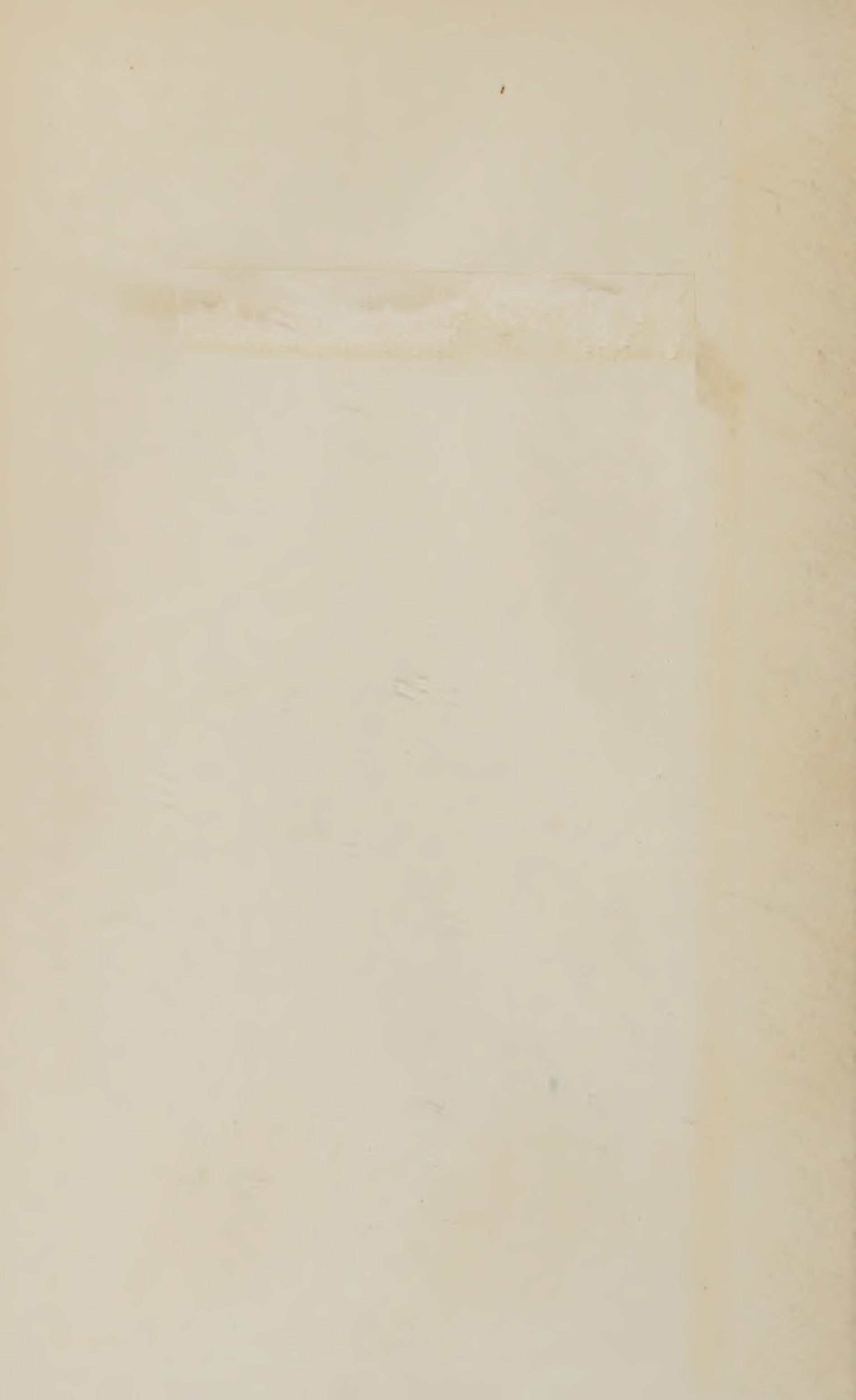
[1]) Kirchliche Dogmatik, IV, 1, S. 327; IV, 2, S. 207, 216, 226.

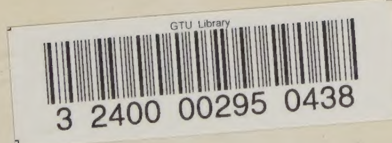











GTU Library
3 2400 00295 0438

